
古典文獻研究輯刊
潘美月・杜潔祥 主編
書坊
花木蘭文化出版社 出版



古典文獻研究輯刊

八編

潘美月・杜潔祥 主編

第6冊

董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究

黃國禎 著



國家圖書館出版品預行編目資料

董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究／黃國禎著
— 初版 -- 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民 98〕
目 4+155 面；19×26 公分
（古典文獻研究輯刊 八編；第 6 冊）

ISBN：978-986-6528-36-1（精裝）
1.（漢）董仲舒 2. 春秋三傳 3. 春秋緯 4. 學術思想
5. 研究考訂
621.7 98000103

ISBN - 978-986-6528-36-1

9 789866 528361

古典文獻研究輯刊
八 編 第 六 冊 ISBN：978-986-6528-36-1

董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究

作　　者　黃國禎
主　　編　潘美月　杜潔祥
總 編 輯　杜潔祥
企劃出版　北京大學文化資源研究中心
出　　版　花木蘭文化出版社
發 行 所　花木蘭文化出版社
發 行 人　高小娟
聯絡地址　台北縣永和市中正路五九五號七樓之三
　　　　　電話：02-2923-1455／傳眞：02-2923-1452
網　　址　http://www.huamulan.tw 信箱 sut81518@ms59.hinet.net
印　　刷　普羅文化出版廣告事業
初　　版　2009 年 3 月
定　　價　八編 20 冊（精裝）新台幣 31,000 元

董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究

黃國禎　著

作者簡介

黃國禎，雲林縣斗六市人，民國 59 年生，國立中正大學中文系，心理系雙學位，民國 89 年 6 月東海大學中文研究所畢業，碩士論文「《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究》」。現就讀東海大學博士班。現亦任教仁德專校，一面任教，一面進修。於任教期間，亦曾發表論文於本校之學報，對於研究工作從未間斷。

提　　要

第一章〈緒論〉，主要說明本文寫作背景及組織架構，共有兩節：第一節說明本文研究動機與研究目的；第二節說明本文研究法與研究範疇，藉由這兩節的說明，以對本文有最基本的認識與瞭解。

第二章〈董仲舒其人與其書〉，主要就董仲舒本人及其思想做說明，共有兩節：第一節就董仲舒的生平及其著作，做簡要的說明與介紹，以對董仲舒有所認識；第二節就《春秋繁露》的思想內涵，做全面而有系統的分析，以對《春秋繁露》有所瞭解。

第三章〈緯書與《春秋緯》〉，主要說明緯書與《春秋緯》的思想內涵，共有三節：第一節辨析緯書與讖書在本質上的不同，以釐清讖書與緯書的角色；第二節就緯書的內容做梗要的說明與介紹，以對緯書有所認識，並由此瞭解緯書思想的主要源頭；第三節就本文研究對象《春秋緯》的篇題做解析，以瞭解《春秋緯》的內涵。

第四章〈《春秋繁露》與《春秋緯》中的異文現象〉，就兩者的內文做比較與分析，以論證兩者在思想內容上的相承關係，共有三節：第一節分析《春秋繁露》與《春秋緯》在說解經文的內文思想上有何同、異之處；第三節就分析《春秋繁露》與《春秋緯》在體現天人感應的內文思想上有何同、異之處；第三節就分析與比較的結果，總論兩者思想相承的關係。

第五章〈從《春秋繁露》與《春秋緯》看古代的天人感應觀〉，主要論述天人感應在古代的發展過程，以為《春秋繁露》與《春秋緯》的天人感應思想，求得明確的立足點，共有四節：第一節論述西周時代的天人感應觀；第二節論述春秋時代的天人感應觀；第二節論述戰國至秦漢之際的天人感應觀；第四節論述天人感應的發展，集大成於《春秋繁露》與《春秋緯》。

第六章〈《春秋繁露》與《春秋緯》對兩漢思潮的影響〉，主要論述天人重災異與祥瑞，並且在政制上，也受到五德終始的影響；第二節就社會上的影響，造成儒者好言災祥的風氣，但在東漢，卻引發一場反讖緯、反迷信的思潮。

第七章〈結論〉，總述《春秋繁露》與《春秋緯》的時代關係與歷史意義，並以評論兩者在歷史上的地位與評價作結語。

目次

第一章　緒　論

第一節　研究動機與研究目的

一、研究動機

本文所要研究的對象是，董仲舒的《春秋繁露》與緯書中的《春秋緯》。在進入本論文之前，必須先要弄清楚董仲舒與《春秋繁露》的關係，因為在《漢書・藝文志》中，只是舉出〈蕃露〉、〈玉杯〉等數篇之名，並未見《春秋繁露》的書名，則後來《春秋繁露》的出現，實在有考證與釐清的必要。此問題將留待下文研究範疇再做說明。

這兩本書，表面上都和《春秋經》有關，再從內文所呈現的思想觀之，兩者之間的關係如何，這是本文所要討論的重點。從歷史的角度觀之，董仲舒對於當代的影響，遠勝於後世的影響，但緯書的影響，卻是從東漢初年開始，直到清代，為什麼有相同的思想內涵，對後世的影響卻截然不同，這是什麼緣故？因此有必要對《春秋繁露》與《春秋緯》之間的關係，做重新認定的必要。以下分四點說明本文的主要研究動機：

（一）就與《春秋公羊傳》的關係而言

主要是從《春秋公羊傳》來考察。孔子作《春秋》，其本義在於警醒當時的亂臣賊子，所以孟子才說：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之，孔子懼，作《春秋》。」（《孟子・滕文公》下）孟子又說：「王者之迹息而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋，一

也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣！』」（《孟子・離婁》下）孔子說的「義」，是指史家秉筆直書的道義，還是孔子自有的褒貶之義，後人難以得知。後世爲《春秋》作解釋的，要以《春秋三傳》爲代表：《左傳》重史事的闡述，《公羊》、《穀梁》重義理的發揮，即講究微言大義。到了漢代，公羊學大興，其關鍵在於董仲舒身上。《漢書・儒林傳》有這樣的記載：「瑕丘江公受《穀梁春秋》及《詩》於魯申公，傳子至孫爲博士。武帝時，江公與董仲舒並，仲舒通經，能持論，善屬文，江公吶於口，上使與仲舒議，不如仲舒，而丞相公孫弘本爲公羊學，比輯其義，卒用董生，於是上因尊公羊家，詔太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大興。」因爲，《史記・儒林傳》說：「故漢興至于五世之間，唯董仲舒名爲明於《春秋》，其傳公羊氏也。」又《漢書・五行志》也說：「漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，爲儒者宗。」《漢書・五行志》所說「始推陰陽」是一項很重要的觀點，它道出董仲舒講《春秋》最重要的內涵。至於《春秋緯》與《春秋公羊傳》的關係，觀之《春秋緯》中提到《公羊傳》之處有二：《春秋緯・說題辭》說：「傳我書者公羊高。」〔註 1〕；《春秋緯・演孔圖》說：「《公羊》全孔經。」其它引用公羊家的說法亦不少，由此可見，《春秋緯》與《公羊傳》的關係匪淺。

（二）就內在的思想層次觀之

　　這兩本書，一方面是承自《春秋公羊傳》災異的觀點，一方面也是西漢整個時代思想界的主流呈現。《漢書・楚元王傳》劉向上封事曰：

> 二百四十二年之間，日食三十六，地震五，山陵崩二，彗星三見，夜常星不見，夜中星隕如雨一，火災十四。長狄入三國，五石隕墜，六鶂退飛，多麋，有蜮、蜚、鸜鵒來巢者，皆一見。晝冥晦，雨木冰，李梅冬實，七月霜降，草木不死，八月殺菽，大雨雹，雨雪雷霆失序相乘。水、旱、饑、蝝、螽、螟蠭午並起。當是時，禍亂輒應，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走，不得保其社稷者，不可勝數也。

這段記載，把《春秋經》中的災異現象做了統計，可見孔子作《春秋》，這樣的寫史方式絕非偶然，而且在當時，這種史書的撰寫方式也絕非特例，因此必然有其特意所在，《春秋公羊傳》偏重這一方面採取災異的觀點來看《春

〔註 1〕參見日・安居香山、中村璋八編輯《緯書集成》：大陸，河北人民出版社，1994 年 12 月第一版。

秋》。《春秋繁露》除了採用《公羊傳》的災異觀，而且援用自戰國以來，鄒衍所發明的五德終始說，發揮陰陽五行的災異觀，形成一股不可抑遏的天人感應的思想潮流。至於緯書（指《七經緯》），其整體思想也是天人感應的災異觀，但因爲《七經緯》有配合經書的作用，因此有個別的特質在，其個別的特質正如它所配合的經書一樣，仍是顯而易見的。以《春秋緯》爲例，它的個別性就表現在公羊家解經的說法上，但很不同的是，天人感應的災異思想也是《春秋緯》的個別特質（因爲《公羊傳》本以災異說經），而其災異的表現方式，大部份是以天文占的形態出現，這種情況在其它緯書中是不多見的。由此可見，《春秋繁露》與《春秋緯》的關係亦緊密相連。

（三）就緯書的內容觀之

目前所輯佚的緯書，其內容相當複雜，就以天文占文的部份而言，於《史記・天官書》中，已現端倪，因爲緯書的內容之中，當有極大部份是源自漢代以前，後在漢代整理成書。至於成書的年代，當不至於晚至漢哀帝、平帝之時〔註2〕，因爲就政治清明度與思想的純粹性〔註3〕，皆不及漢朝初期、中期〔註4〕，只能說在漢哀帝、平帝時，把這些所謂的「秘書」〔註5〕突顯出來，

〔註2〕緯書起於西漢哀、平之際的說法，始於東漢張衡，見於《後漢書・張衡傳》，張衡上疏說：「……劉向父子領校秘書，閱定九流，亦無讖錄，成哀之後，乃始聞之。……至於王莽簒位，漢世大禍，八十篇何爲不戒？則知圖讖成於哀平之際也。」這種說法爲大多數人所採信，如劉勰《文心雕龍・正緯篇》、孔穎達《尚書疏》、晁公武《讀書志》，陳振孫《書錄解題》、阮元《七緯敍》（以上說法詳見姜忠奎《緯史論微》）〈一〉：北京圖書館出版社，1996年8月第一版，P27引述）。除此之外，如明代朱載堉、王禕、顧起元、王夫之，以及清代閻若璩均主此說（以上說法詳見鍾肇鵬《讖緯論略》：遼寧教育出版社出版，1995年6月第三刷，第一章，P20～26）。

〔註3〕所謂政治清明度，是指國家局勢的穩定度而言，這與國君所擁有的權力與能力有正面的相關。所謂思想的純粹性，是指主導政治與學術的思想潮流而言。若以這兩角度觀看漢哀帝、平帝的時候，政治局勢混亂，且沒有有爲的君主，如此如何完成整理、編輯緯書的工作，此外，緯書所呈現的經學思想是今文經，而漢哀帝、平帝時，今文經已逐漸衰微，古文經抬頭，以此，緯書更不可能成於漢哀帝、平帝之時。

〔註4〕漢哀帝，平帝之時，政治力量已式微到極點，如果沒有政治力量做後盾，這麼龐大的書籍豈能成就？再者，就緯書思想所呈現純粹天人感應的災異思想，這不是民間老百姓所能理解的，王莽所利用的是起於民間的讖語，它只是隨便捏造出來，引起社會注意的預言罷了，無所謂思想可言。

〔註5〕「秘書」一詞最早見於《漢書・楚元王傳》：「成帝即位。……而上方精於《詩》、《書》，觀古文，詔向領校中《五經》秘書。向見《尚書・洪範》，箕子爲武

以為政治利用的工具，也就是說，緯書的出現是因應西漢末、東漢初年的情勢，因為王莽與東漢光武帝劉秀都是借讖緯的力量當上皇帝。

（四）就《春秋繁露》與緯書的關係觀之

關於董仲舒《春秋繁露》與緯書的關係的問題，《四庫全書總目提要》〈易類六〉說：「蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡其說，各自成書，與經原不相比附。如伏生《尚書大傳》，董仲舒《春秋陰陽》，核其文體，即是緯書。」《四庫全書總目提要》認為從文體來看，董仲舒《春秋繁露》就是緯書。後來有些學者，如：蘇輿、汪繼培、劉師培、鍾肇鵬、金德建等人〔註6〕，亦持相同論點，尤以鍾肇鵬與金德建論述較詳，茲舉鍾、金二人論點如後：

1. 鍾肇鵬的論點

表面上：《春秋繁露》這個書名很奇怪，因為「繁露」之意難解，就如《春秋繁露》中有些篇名也很像緯書的題目。

內容上：（1）緯書直接襲取《繁露》的文字。

王陳五行陰陽休咎之應，向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推跡行事，連傳禍福，著其占驗，比類相從，各有條目，凡十一篇，號曰《洪範五行傳論》，奏之。」又《後漢書．蘇竟傳》說：「與國師（指劉歆，王莽時的國師）從事出入，校定秘書」又，（同引上）「夫孔丘秘經，為漢赤制，玄包幽室，文隱事明。」李賢注云：「秘經，幽密之經，即緯書也。」《後漢書．楊厚傳》：「楊厚字仲桓，……祖父春卿善圖讖學，為公孫述將。漢兵平蜀，春卿自殺，臨命戒子統曰：『吾綈袠中有先祖所傳秘記，為漢家用，爾其修之。』所以「秘書」、「秘經」、「秘記」皆是「緯書」的通稱。

〔註6〕（1）蘇輿《春秋繁露義證．例言》說：「此外如兩京經師家說，及詔令奏議與本書比傅者，頗復采錄。用徵條貫之同，而得致用之略，諸子及各傳記，亦多節取。緯家說同出今學，引用特慎。」蘇輿的說法點出緯書引用董仲舒言論的事實。

（2）汪繼培〈緯候不起於哀平辨〉：「《公羊傳》何休注云：所見謂昭定哀，所聞謂文宣成襄，所傳聞謂隱桓莊閔僖。疏謂本《春秋緯》文，而董子實用其說。（見《皇清經解》卷一三九〇《經義叢鈔》）

（3）劉師培《國學發微》說：「周秦以還，圖籙遺文，漸與儒道二家相雜，入道家者為符籙，入儒家者為讖緯，董劉大儒，競言災異，實為讖緯之濫觴。」（見劉師培《國學發微》：台北，廣文書局印行，1970年10月初版），頁28。

（4）參見鍾肇鵬《讖緯論略》；遼寧教育出版社出版，1995年6月第3次印刷：第五章〈讖緯與漢代今文經學〉（二）董仲舒的《春秋繁露》與讖緯，P121～128。

（5）參見金德建〈論《春秋繁露》是緯書的起源〉一文，《浙江學刊》，第三期1986，頁90～93。

（2）讖緯中凡解釋《春秋》的大義微言均采自《春秋繁露》。

（3）讖緯言禮制同于《春秋繁露》。

（4）讖緯的主導思想是董仲舒的天人感應論。

（5）緯書解字吸取《繁露》之文。

2. 金德建的論點有七

（1）《春秋緯》即《春秋繁露》。

（2）司馬遷聞于董仲舒所引的《易》亦屬緯書。

（3）緯候不起于哀平，而起于武帝時候。

（4）緯書的名稱意義多不可索解。

（5）《漢書・藝文志》不著錄緯書，《春秋繁露》亦不列入《漢志》。

（6）司馬遷所聞于董仲舒引孔子語，實際成爲「爲漢制法」的先河。

（7）《春秋繁露》總的特點是幽玄其說，神秘其辭。

以上兩家的說法，相同之處都認爲《春秋繁露》的書名很難解，和緯書的篇名一樣，不同之處是鍾肇鵬直接從文本內容著手，而金德建則從周圍的旁證入手，兩人的說法成互補作用，不過，就以客觀、實際的層面而言，鍾肇鵬說法勝於金德建，其因在於鍾肇鵬是從文本的思想內涵做爲論證的基礎，每一項論點都是明確可徵的，而金德建的說法，較不易取得實證性的支持，其因在於其論點失之於主觀、空泛。第一、何以《春秋緯》就是《春秋繁露》？兩者是否可以很準確無誤地劃上等號？不說自明。第二、司馬遷所引《易經》之語，如「失之毫厘，差以千里」，只因《易經》無此語，而《易緯》有之，就論斷司馬遷聞于董仲舒之語爲緯書，亦難說服於人，況且鍾肇鵬已論證得知這句話是漢代普遍的用語〔註 7〕，非緯書之專利，故而此說不能成立。第三、緯書的名稱意義多不可索解，此乃事實，《春秋繁露》有些篇名亦復如此，然此不足以證明《春秋繁露》與《春秋緯》有極密切的關係。第四、緯候起於何時，本難論斷，然就緯書的內容多爲占驗之屬，則必早於漢武帝之時，因此，就緯書的起源而言，必然不起於漢武帝，況且緯書乃是後人編集而成，非成於一人一時，第五、《漢書・藝文志》不著錄緯書，是緯書之篇名東漢才出現，故而沒有。然就緯書的性質而言，《漢書・藝文志》〈天文〉部所記載的「《圖書秘記》十七篇」，就「秘記」一詞在東漢所使用的意指而言〔註 8〕，當即是緯書，亦即緯書的前

〔註 7〕參見鍾肇鵬《讖緯論略》一書，頁 6 至 7。

〔註 8〕此說已說明於上註 5，玆不再重述。

身。至於《春秋繁露》不見載錄，則更明顯不能成立，因爲《春秋繁露》之名乃漢後才有，在東漢統稱《董仲舒書》〔註9〕，而在西漢只有〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉，〈竹林〉的篇名，此又不徵之事。統此言之，金德建的論點尙不足以說服於人，故而本文採取鍾肇鵬的論點。

二、研究目的

本文研究的目的有四：

（一）釐清緯書與讖書的關係

爲什麼要釐清緯書與讖書的關係？這對於本論文有何助益？蓋世人對緯書有深厚的偏見，以爲它是低俗不入流的預言類書，認爲它是敗亂國家的禍首，所以要禁它、焚它，但是眞正敗亂國家的是揑造出來的讖語，這是流行於民間的話，而且，觀之緯書的內容，它的思想源頭是很遠的，它可以是古代史官觀星象、察吉凶的遺留，也可以是鄒衍學說的發揚，也是董仲舒天人感應思想的延伸，甚且從《史記·天官書》、《漢書·天文志》、《尙書大傳》、《京房易傳》，這些可見的書面資料，正是緯書的前身。這樣顯而易見的事，根本不需要再與讖書混淆來看。緯書的地位與性質底定後，再與董仲舒《春秋繁露》做比較，其意義更加重大。至於東漢人常把緯與讖混淆不別，那是東漢人的認知習慣，這個問題在後面會再探討。

（二）建構一套天人感應的發展史

承如前文所言，緯書的思想源頭是很遠古的，早在《詩經·小雅·十月之交》已有用日食、地震等異常現象，來比擬國君施政的腐敗，一路發展下來，從《國語》、《左傳》一直到鄒衍學說的興起，把天人感應的觀念推向另一高峰，再由《呂氏春秋》與《淮南子》的發揚，於是而有董仲舒《春秋繁露》完整的理論架構。天人感應發展的另一條途徑，是以占文的形式出現，又分爲天文占與時令占兩部份，天文占的形式見於《史記·天官書》中，時令占見於《周書·時訓》，這兩種災異的表現方式，緯書集其大成，此爲天人感應的實務部份。由此天人感應的思想既有理論又有實務，只要結合《春秋緯》與《春秋繁露》就可以組成一套天人感應的架構，此一架構建立之後，

〔註9〕見《後漢書·皇后紀》之明德馬王后，書中記載：「（明德馬王后）尤善《周官》、《董仲舒書》。」

就可以瞭解漢代天人災異之所以盛行的原因。

（三）探討兩者對漢世思潮的影響

《春秋繁露》與《春秋緯》對漢世的影響各有不同，但同樣影響著漢朝人的思想模式。正如第二點所指出的，董仲舒適時的建立一套天人感應的理論，其影響所及是很深遠的，所以《漢書・五行志》才說：「董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，爲儒者宗。」董仲舒上〈天人三策〉，是直接把天人感應的理論付諸實踐，也是爲天人感應在漢代的流行開啓道路，此後，不僅帝王重災異與祥瑞，而且臣子也常以災異來勸諫帝王，因而說災異、談陰陽的風氣，瀰漫著整個漢代。至於《春秋緯》對漢世的影響，除了說它代表著西漢主流思潮的總結，而且影響整個東漢，尤其政治層面的影響最明顯，因爲從王莽、東漢光武帝以來，藉緯書得到政權，幾乎讓緯書取得了思想界的領袖地位，但另一方面又受到儒者的嚴厲反對；反讖、反迷信的風潮，幾乎同時在東漢進行著，於是，在漢代天人感應發展的過程，出現一股反動潮流，他們提出嚴峻的質疑，這對後來緯書的發展，產生了極大的影響。

（四）給予歷史評價

歷史上對董仲舒《春秋繁露》的評價，正面多於反面，但對於緯書的評價，卻負面多於正面，這樣的看法是否客觀，將有待考驗。如何看待《春秋繁露》與《春秋緯》在歷史上的地位與評價，是本論文研究的最後目的，不僅要去看別人怎麼看它們，本論文也站在客觀的立場，給予評價。就東漢反讖緯的這件事情，是否是導致後來緯書被禁、被焚的導火線，還是另有其因。在同時，就首開天人感應風氣之先的《春秋繁露》，後世對待《春秋繁露》的態度上，是否也是如此激烈，如果有，即是把西漢以來所倡言的思想潮流一概抹滅，全然否定它，如果沒有，那只是爲反對而反對，個中消息值得分析。

第二節　研究方法與研究範疇

一、研究方法

本文在研究方法上，採取比較、對照、歸納以及分析、演繹等方法，最後得出一個結論，以此陳述這兩者關係。本文在研究方法上，其中有採用民間文

學上「異文」〔註 10〕的概念，此外，寫作過程中如有不足之處，旁徵博引的工夫是必須的，其中也會運用考證的工夫，這些都可以幫助釐清問題，譬如：

（一）分辨緯書與讖書

首先必須分辨「緯」與「讖」、「緯書」與「讖書」的字面意義，再去考證史書上出現「緯書」、與「讖書」的時代，以發現兩者的不同。這個問題涉及到漢朝人對於「緯書」與「讖書」的定義與用法，許慎《說文解字》云：

> 讖，驗也。有徵驗之書，河洛所出書曰讖。

至於「緯」，漢代並未做相對於讖的說明，但從字義推究，「經」「緯」相連，於是有「緯以配經」之說。其次，就思想發展的脈絡來發現兩者的不同。《史記・趙世家》首言「秦讖」、「趙讖」，由此可知讖書的原來形制。「緯書」在《史記》、《漢書》上的記載雖不明顯，但《史記・天官書》與《漢書・天文志》的內容與現今輯佚的緯書相似，可以確定緯書的形制很早就出現，由此而發現「讖書」與「緯書」的不同。

（二）瞭解經學解經上的關係

同樣都是公羊家解經的體系，本文所持的研究方法是以《春秋繁露》爲主，去比較《春秋緯》的條文，採用提綱挈領的方式：如：五德終始說、封禪說、三統說、三正說、三世說、五始說等說法，做爲綱目，然後在每一綱目下，先陳述《春秋繁露》的說法，再指出《春秋緯》的說法，做精粗、先後、完整性或具體性等項目的比較，去瞭解內文的差異性，以及兩者互相影響的情況。

（三）瞭解思想體系上的關係

《春秋緯》的內容，以天人感應的思想爲主，如天文占、祥瑞與災異、陰陽五行、物類相感等理論，其中又以天文占佔大部份。故以天文占的部分，做爲瞭解漢代天人感應架構之用，並配合《春秋繁露》所建立的理論，形成一個龐大的體系，本文研究的目的就是要把這個體系呈現出來，其呈現的方式將以不同的災異類別做歸類。

（四）瞭解兩者對漢世思潮的影響

綜觀兩漢，無論《史記》、《漢書》、《後漢書》都可見到陰陽災異的思想，

〔註 10〕民間文學上異文的概念，是指口頭文學作品的變異性，即同一則民間故事，卻有不同的表現手法。現在，把這種概念運用在書面文學上，其意義如同「版本」，可做相互參照之用。

從漢文帝開始，首先對天人感應感到興趣，認為天象有異乃是為政者不德所致，所以下詔罪己。時間在漢文帝十三年夏天，漢文帝有感於異象頻仍，於是下詔說：「蓋聞天道禍自怨起，而福繇德興。百官之非，宜由朕躬，今秘祝之官，移過于下，以彰吾德，朕甚不取，其除之。」（《史記・孝文本紀》）〔註11〕漢文帝以後的帝王，為天文異象而下詔罪己之事屢見不鮮，但有一點不同，漢文帝的時代並未受到董仲舒天人感應思想的影響，主要是受到鄒衍學說的影響，但董仲舒出現之後，只要談到災異，就會附上一層天人感應的色彩，而緯書的出現更加發揚天人感應的思想。

二、研究範疇

（一）《春秋繁露》的來源與界定

歷來對《春秋繁露》的來源頗有爭議，其因在於《漢書・董仲舒傳》說：

> 仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條教，凡百二十三篇。而說春秋事得失，〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世，掇其切當世施朝廷者，著於篇。

而且《漢書・藝文志》只載錄：《公羊董仲舒治獄》十六篇（《春秋》類）：《董仲舒》百二十三篇（儒類），而未提及〈聞舉〉、〈玉杯〉之屬，由此可見，董仲舒的經學著作有兩類：整理成書的百二十三篇和散篇數十篇論文，前者即《漢書・五行志》所載董仲舒災異之條說與對策之文，而後者即《春秋繁露》之所本。劉宋・范曄《後漢書・皇后紀》亦只說：「（明德馬王后）能誦《易》，好讀《春秋》、《楚辭》，尤善《周官》、《董仲舒書》。」李賢注說：「〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉之屬。」此注說未精當，因為以《漢書・董仲舒傳》與《漢書・藝文志》所言，此處《董仲舒書》當指董仲舒百二十三篇較妥。及《隋書・經籍志》載錄：「董仲舒《春秋繁露》十七卷、《春秋決事》十卷」，為何《漢書》的百二十三篇和〈聞舉〉、〈玉杯〉之屬數十篇，到了《隋書・經籍志》，卻只剩《春秋繁露》十七卷？針對這個疑點，歷來學者有抱持懷疑態度者，也有抱持保留態度者，這些說法在蘇輿《春秋繁露義證》書後附錄二〈春秋繁露考證〉，載之甚詳，茲節錄幾家說法如下：

持懷疑態度者以宋朝人為甚，如北宋《崇文總目》說：

〔註11〕瀧川龜太郎《史記會注考證》引洪亮吉的話說：「此蓋周禮甸師代王受災眚遺意。」頁193。

> 案其書盡八十二篇，義引宏博，非出近世，然其間篇第已舛，無以是正。

又即用〈玉杯〉、〈竹林〉題篇，疑後取而附著云。

歐陽修〈書春秋繁露後〉也說：

> 《漢書・董仲舒傳》仲舒所著書百餘篇，第云〈清明〉、〈竹林〉、〈玉杯〉、〈繁露〉之書。蓋略舉其名。今其書纔四十篇，又總名《春秋繁露》者，失其直眞也。予在館中校勘群書，見有八十餘篇，然多錯亂重複，又有民間應募獻書者，獻三十餘篇，其間數篇，在八十篇外，乃知董生之書，流散而不全矣。

歐陽修指出董仲舒著作流散不全的情形，是可取之處。

陳振孫《書錄解題》也說：

> 其最可疑者，本傳載所著書百餘篇，〈清明〉、〈竹林〉、〈繁露〉、〈玉杯〉之屬，今總名曰〈繁露〉，而〈玉杯〉、〈竹林〉則皆其篇名，此決非其眞本。況《通典》、《御覽》所引，皆今書所無者，尤可疑也。然古書存於世者希矣，姑以傳疑存之可也。

陳振孫指出《通典》、《御覽》中，有現今《春秋繁露》中沒有的文句的事實，可與歐陽修之說互相參照發明。此一說法爲程大昌〈書秘書省繁露書後〉所大力發揮，進而指陳此書、批駁此書之非，如舉《太平寰宇記》與杜佑《通典》之例，說明此爲古《繁露》之語，而此書此時已佚，實爲可歎。程大昌只憑《太平寰宇記》與杜佑《通典》之例，就說眞本《春秋繁露》已佚，未免太過主觀，因爲只不過是說明《春秋繁露》有散佚的情況，與亡佚無涉。

南宋寧宗嘉定三年，樓鑰得到潘景憲八十二篇本，並校當時其它本子，成爲以後傳世之本〔註12〕。

其次，持保留態度者多爲清朝人，如《四庫全書總目》說：

〔註12〕樓鑰在書跋中說到完成潘景憲本的經過說：「始得寫本於里中，亟傳而讀之，舛誤至多，恨無他本可校。已而得京師印本，以爲必佳，而相去殊不遠。……開禧三年，今編修胡君仲方　宰萍鄉，得羅氏蘭臺本，刊之縣庠考證頗備。……然止於三十七篇，終不合《崇文總目》及歐陽文忠公所藏八十二篇之數。……聞婺女潘同年叔度景憲多收異書，屬其子帝訪之，始得此本，果有八十二篇。是萍鄉本猶未及其半也。喜不可言。以校印本，各取所長，悉加改定，義通者兩存之。」清乾隆三十八年，四庫館臣以《永樂大典》所存樓鑰本，詳校其它本子，是爲聚珍本，之後，盧文弨、凌曙、蘇輿注書皆以聚珍本爲底本，是以有傳世之本。

今觀其文，雖未必全出仲舒，然中多根極理要之言，非後人所能依託也。

又凌曙《春秋繁露注序》說：

原書亦皆失次，然就其完善者讀之，識禮義之宗，達經權之用，行仁爲本，正名爲先，測陰陽五行之變，明制禮作樂之原。體大思精，推見至隱，可謂善發微言大義者已。

又蘇輿《春秋繁露義證》序文說：

《繁露》非完書也，而其說《春秋》者，又不過十之五六，然而五比偶類，覽緒屠贅，尚可以多連貫博，是在其人之深思慎述。而緣引傅會，以自成其曲說者，亦未嘗不因其書之少也。

以上清朝人的說法，皆直指《春秋繁露》中精華可取的部份，認爲這是《春秋繁露》最有價值之處，也是它最值得保留的理由。

綜上所述，《春秋繁露》的出現大約在《西京雜記》的時代〔註 13〕，其編次方式是把《漢書》那兩類作品合起來編，但把百二十三篇酌予刪減，取數篇與〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉之屬合在一起，取名爲《春秋繁露》，而成是書，其卷如《隋書．經籍志》所載錄十七卷，但其篇章未定。隨後八十二篇之書出來，篇章的編次已定，到了南宋嘉定樓鑰校定本一出，遂成定案。現今所見《春秋繁露》的內容，與《漢書．藝文志》的內容，必然有所出入，然其內容爲董仲舒的言論是無庸置疑。

爲了進一步論證《春秋繁露》是董仲舒思想的表現，《鹽鐵論》是很好的佐證資料，因爲裡面引用了很多董仲舒的言論，而且距離董仲舒的時間非常近，因此是最有力的旁證。根據王利器《鹽鐵論校注》〈前言〉的說法，有關

〔註 13〕《西京雜記》說：「董仲舒夢蛟龍入懷，乃作《春秋繁露》詞。」但《西京雜記》作者爲誰，也是眾說紛云的疑案。歷來有四種說法，一是西漢劉歆；一是東晉葛洪；一是南朝吳均；一是南朝蕭賁，本文採用葛洪所作的說法，原因是採用余嘉錫《四庫提要辨證》的說法：「《隋志》不著撰人名氏者，蓋以爲此係葛洪所鈔，非所自撰，故不題其名。唐人之指爲葛洪者，即據書後洪自序，非臆說也。」又說《抱朴子．自敘》中，記其求書寫書之事甚悉。又云：『廣覽眾書，自正經諸史百家之言，下至短雜文章近萬卷。』《晉書》本傳亦言其『博聞深洽，江左絕倫。』所見既博，取材自多。此書蓋即鈔自百家短書，洪又以己意附會增益之，託言家藏劉歆漢史，聊作狡獪，以矜奇炫博耳。」此說有兩個重點：一、鈔自百家短書；二、葛洪自作序言，僞託劉歆所作。此外，如果劉歆所作，則《漢書．藝文志》就會載入《春秋繁露》之名，何以沒有。

董仲舒的言論總計有十幾條，今引四則做說明，其餘可參照之。

1. 《鹽鐵論・錯幣篇》文學說：「是以夏忠、殷敬、周文，庠序之教，恭讓之禮，粲然可得而觀也。」說見《春秋繁露・三代改制質文》：「《春秋》何三等？曰：王者以制，一商一夏，一質一文。商質者主天，夏文者主地，《春秋》者主人，故三等也。」《春秋繁露・玉杯》：「然則《春秋》之序道也，先質而後文，右志而左物。」《春秋繁露，十指篇》：「承周文而反之質。」

2. 《鹽鐵論・未通篇》文學說：「古有大喪者，君三年不呼其門，通其孝道，遂其哀戚之心也。」說見《春秋繁露・竹林篇》：「先王之制，有大喪者；三年不呼其門，順其志之不在事也。」

3. 《鹽鐵論・論菑》文學說：「始江都相董生推言陰陽，四時相繼，父生之，子養之，母成之，子藏之。故春生，仁；夏長，德；秋成，義；冬藏，禮。此四時之序，聖人之所則也。刑不可任以成化，故廣德教。」說見《春秋繁露・五行對》：「春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。」《春秋繁露・王道通三》：「春主生，夏主養，秋主收，冬主藏……故四時之行，父子之道也；天地之志，君臣之義也；陰陽之理，聖人之法也。陰，刑氣；陽，德氣。」

4. 《鹽鐵論・論菑》文學說：「日者陽，陽道明；月者陰，陰道冥；君尊臣卑之義。」說見《春秋繁露・陽尊陰卑》：「臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。……地事天，猶下之事上也。」《春秋繁露・基義》：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」

以上所引諸說，散見於《春秋繁露》諸篇，尤以第三則，直接說出引自董仲舒的話，更可見《春秋繁露》的眞實性與可靠性。

（二）《春秋緯》的來源與界定

漢代緯書的篇目主要為《後漢書・張衡列傳》所說：「河洛、六藝，篇錄已定。」李賢注：「〈衡集〉上事云『河洛五九，六藝四九，謂八十一篇。』」《隋書・經籍志》卷三十二：「其書出於前漢，有〈河圖〉九篇，〈洛書〉六篇，云自黃帝至周文王所受本。又別有三十篇，云自初起至於孔子，九聖之所增衍，以廣其意。又有七經緯三十六篇，並云孔子作，并前合為八十一篇」。所以漢代的緯書包含《河圖》、《洛書》、《七經緯》共八十一篇。然明清以來

做輯佚工作的人頗多〔註 14〕，其所收集的篇目有增無減，不只八十一之數，其中詳細情況，不是本文談論的重點，故闕而不錄，可參見鍾肇鵬《讖緯論略》中第二章〈讖緯篇目及緯書解題〉以及第十一章〈讖緯的輯佚和研究〉兩章。本文研究的範本是日本學者安居香山與中村璋八編輯的《緯書集成》(原稱《重修緯書集成》，明德出版社發行，今大陸河北人民出版社重新出版，改爲今名)，並輔以清代馬國翰《玉函山房輯佚書》與喬松年《緯攟》，因爲《玉函山房輯佚書》中引用了孫瑴《古微書》的說解，以及魏・宋均的注解，而《緯攟》是補孫瑴《古微書》的不足，皆有可取之處。

依據《緯書集成》，《春秋緯》的篇章共二十九篇〔註 15〕：

《春秋緯・演孔圖》、《春秋緯・元命苞》、《春秋緯・文曜鉤》、《春秋緯・運斗樞》、《春秋緯・感精符》、《春秋緯・合誠圖》、《春秋緯・考異郵》、《春秋緯・保乾圖》、《春秋緯・漢含孳》、《春秋緯・佐助期》、《春秋緯・握誠圖》、《春秋緯・潛潭巴》、《春秋緯・說題辭》、《春秋緯・命歷序》、《春秋緯・內事》、《春秋緯・錄圖》、《春秋緯・錄運法》、《春秋緯・孔錄法》、《春秋緯・璇璣樞》、《春秋緯・揆命篇》、《春秋緯・河圖揆命篇》、《春秋緯・玉版讖》、《春秋緯・瑞應傳》、《春秋緯・感應圖》、《春秋緯・考靈曜》、《春秋緯・聖洽符》、《春秋緯・甄燿度》、《春秋緯》、《春秋圖》

這些篇章比馬國翰《玉函山房輯佚書》多了十四篇，即《春秋緯・錄圖》到《春秋圖》十四篇，比喬松年《緯攟》多了五篇(《緯書集成》的《春秋緯》在《緯攟》稱《泛引春秋緯》)，即《春秋緯・感應圖》、《春秋緯・考靈曜》、《春秋緯・聖洽符》、《春秋緯・甄燿度》、《春秋圖》。就內容而言，從《春秋緯・錄圖》到《春秋緯・甄燿度》，其內文只有少數幾條引文，可以忽略過去，又，其中《春秋圖》，《緯書集成》說是：「《玉函山房輯佚書》入《握誠圖》」，所以，本文《春秋緯》的研究範圍主要是：《春秋緯・演孔圖》到《春秋緯・內事》十五篇，以及《春秋緯》、《春秋圖》兩篇。

〔註 14〕其較著者如：明朝孫瑴《古微書》：清朝有：殷元正《集緯》、趙在翰《七緯》、黃奭《漢學堂叢書》、馬國翰《玉函山房輯佚書》、喬松年《緯攟》。

〔註 15〕原《重修緯書集成》只錄《春秋緯・演孔圖》、《春秋緯・元命苞》、《春秋緯・文曜鉤》、《春秋緯・運斗樞》、《春秋緯・感精符》五種，今《緯書集成》補之。

第二章　董仲舒其人與其書

第一節　董仲舒其人及其著作

一、董仲舒的生平

董仲舒是一位學貫古今的儒者，在當代，其言行、舉措足以影響當朝的爲政方向，而且也是儒者的表率。以《春秋》斷獄是董仲舒所首創〔註 1〕；以天人感應的思想來責備爲政者，他也是發揮得淋漓盡致；即使遭來橫禍〔註 2〕，

〔註 1〕董仲舒以《春秋》治獄的事件，在漢代曾收集成冊，見《漢書・藝文志》的記載：「《公羊董仲舒治獄》十六篇。」《後漢書・應劭列傳》中，應劭曾說：「故膠西相董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣廷尉張湯親至陋巷，問其得失，於是作《春秋決獄》二百三十二事，動以經對，言之詳矣。」故在漢代，董仲舒的《春秋決獄》原載有二百三十二件事。唐・陸德明《經典釋文》記載：「《隋志》董仲舒《春秋決事》十卷；《唐志》《春秋決獄》十卷。」到宋代，馬端臨《文獻通考》說《崇文總目》記載《春秋決事比》十卷，並說「今頗殘佚，止有七十八事。」（以上見《古今圖書集成・經籍典・春秋部》）宋以後，《春秋決獄》不見載錄。等到清・馬端臨《玉函山房輯佚書》，收有董仲舒《春秋決事》八條，是目前僅見的董仲舒《春秋》治獄的記錄。茲摘錄一則於後：

甲無子，拾道旁兒乙，養爲己子。及乙長，有罪殺人，以狀語甲，甲藏匿乙，甲當何論？董仲舒斷曰：「甲無子，振活養乙。雖非所生，誰與易之？《詩》云：『螟蛉之子，蜾蠃負之。』《春秋》之義：『父爲子隱，子爲父隱』。甲宜匿乙，而不當坐。」

〔註 2〕《漢書・董仲舒傳》說，：「先是遼東高廟災、長陵高園殿災，仲舒居家推說其意，草稿未上，主父偃候仲舒，私見，嫉之，竊其書而奏焉。上召視諸儒，

閒賦在家，漢武帝也不忘向他詢問意見，「仲舒在家，朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家而問之，其對皆有明法。」(《漢書・董仲舒傳》)、「漢有所欲興，常有詔問。仲舒爲世儒宗，定議有益天下。」(《漢書・楚元王傳》)，此外，劉向稱讚他是「有王佐之材，雖伊呂亡以加，筦晏之屬，伯者之佐，殆不及也。」(《漢書・董仲舒傳》贊)，而劉歆則以爲「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經析離，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，爲群儒首，然考其師友淵源所漸，猶未及乎游夏，而曰筦晏弗及，伊呂不加，過矣。」(《漢書・董仲舒傳》贊)不過不管如何，這些話都足以顯見董仲舒之崇高地位。

董仲舒是西漢初年的一位大儒，《史記》、《漢書》都說他是廣川縣人（今河北省棗強縣），其生卒年代不確，不過大致可依蘇輿《春秋繁露義證》的說法：「要生於景帝前，至武帝朝，以老壽終，無疑。」董仲舒的生平事跡主要記載在《史記》與《漢書》中，現做簡單的生平介紹：

董仲舒在景帝時治《公羊春秋》，且爲博士，其用學程度非常專注，《史記・儒林列傳》說他：「以治《春秋》，孝景時爲博士，下帷講誦，弟子傳以久次相受業，或莫見其面，蓋三年，董仲舒不觀於舍園，其精如此。」董仲舒爲人廉潔正直，言語舉止也合於禮，很受當時學士的尊重。武帝時仲舒曾上〈天人三策〉，其對策時間應在建元元年，理由如下：首先，《漢書》本傳說：「武帝即位，舉賢良文學之士前後百數，而仲舒以賢良對策焉。」既言武帝即位，自然是指建元元年，再者，文後又說：「對即畢，天子以仲舒爲江都相，事易王。」此事《史記・儒林列傳》亦有記載：「今上即位，天子以仲舒爲江都相，事易王。」所以董仲舒對策的時間當在武帝即位之年。然而，這樣說也不足以證明〈天人三策〉作於建元元年，倒是有一點可以做爲旁證，即指武帝建元六年時，發生遼東高廟、長陵高園殿災，仲舒因以災異之變說之，而爲漢武帝所知之事，其結果導致董仲舒不敢再說災異。此事在建元六年，若對策在建元以後，爲何在與武帝對策文中會提到災異之事，這是互相矛盾，而且是相當忌諱的事，因此，說〈天人三策〉作於建元以後，於情理不通。〔註3〕

仲舒弟子呂步舒不知其師書，以爲大愚。於是下舒吏，當死，詔赦之。仲舒遂不敢復言災異。」

〔註3〕關於董仲舒此次對策時間爲何？司馬遷並未提及，班固《漢書》記載漢武帝時有兩次對策：一在建元元年十月、一在元光元年五月，於是後來的人有說是建元元年，有說是元光元年。其它也有說不在這兩年的，如王葆玹在《今

對策後，「天子以仲舒爲江都相，事易王」（《漢書・董仲舒》）在任江都相其間，曾經展現他求雨、止雨的能力，《史記・儒林列傳》說：「今上即位，爲江都相，以春秋災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰；其止雨，反是，行之一國，未嘗不得所欲。」後來，又任中大夫，在這段期間，董仲舒開始寫他的〈災異之記〉，此即爲《春秋繁露》的前身。就在這個時侯，發生遼東高廟災，董仲舒以災異之道推說高廟災的原由〔註4〕，結果被主父偃拿去，上奏漢武帝，差一點遭殺身之禍。後又因公孫弘的設計，欲害董仲舒，故上奏使任膠西王相，不過，膠西王對董仲舒很好，但董仲舒擔心時間久了，還是會被人入罪，故辭去相位，回到家鄉去。針對董仲舒擔任兩國相位之事，《漢書》本傳說董仲舒：「凡相兩國，輒事驕王，正身以率下，數上疏諫諍，教令國中，所居而治。」服侍兩位驕王，隨時會有生命之虞，但董仲舒卻能屢次上諫言，而且把境內治理得很好。於是，董仲舒的晚年就在家中「以修學著書爲事」（《漢書・董仲舒傳》），大概不久也壽終了。

二、董仲舒的著作

至於董仲舒流傳下來的著述，目前可見的只有《春秋繁露》與文集而已。

（一）《春秋繁露》

今存八十二篇，但缺三篇，實爲七十九篇。關於《春秋繁露》來源的考證問題，本論文在前文已陳述過，茲不再重述，但可以肯定《春秋繁露》是董仲舒言論的代表。

曾經爲《春秋繁露》作注的人，賴炎元在〈董仲舒的《春秋繁露》〉一文說到：「《春秋繁露》的注本，見於著錄的，最早有宋章樵《春秋繁露補注》十八卷，明有吳廷舉《春秋繁露節解》十卷、《春秋繁露直解》，清有孫林春《春秋繁露廣義》、董金鑑《春秋繁露集注》，現在都看不到，……」目前可

古文經學新論》中提到：南宋王益之主張在元光元年二月、清人齊召南主張在建元五年、王葆玹則主張在元朔五年。以上各家說法皆言之成理。本文站在傳統的立場，主張在建元元年。

〔註4〕董仲舒的推說之意見於荀悅《漢紀》卷十《武帝紀》：「建元六年春三月乙未，遼東高廟災，夏四月壬子高園便殿災，上素服五日，其後太中大夫董仲舒居家推其意，以高廟不當居遼東，高園便殿不當居陵旁，于禮不當，立廟在外，像諸侯不正者。高園在內，像大臣不正者。天戒若曰：去諸侯大臣貴幸，而正者云爾。」

以見到的是凌曙《春秋繁露注》和蘇輿《春秋繁露義證》。蘇輿《春秋繁露義證・例言》說：「乾隆時館臣據《永樂大典》所收樓鑰本對勘，補定刪改，漸成完帙。且於創行聚珍版之始，首先排印。盧氏文弨曾取聚珍本覆加考核，參以明嘉靖蜀中本，及程榮何允中兩家本，今所稱盧校本是也。凌注本亦以聚珍爲主，參以明王道焜及武進張惠言讀本。予復得明天啓時朱養和所刊孫鑛評本，合互校定，擇善從之。」蘇輿把他所用的版本來源說得很清楚，它是目前較好的注本，本文所引即以此爲據。

《春秋繁露》有八十二章，其內容爲何？尙必須說清楚。

徐復觀先生《兩漢思想史》（卷二）說到《春秋繁露》的內容，分爲三個部分：〔註5〕

1. 董氏的《春秋》學：包括〈俞序〉第十七以前的篇章，並包括〈三代改制〉第二十三、〈爵國〉第二十三、〈仁義法〉第二十九、〈必仁且智〉第三十、〈觀德〉第三十三、〈奉本〉第三十四，共六篇。以上二十三篇爲董仲舒發揮《春秋》大義的所在。
2. 董氏所建立的天的哲學：徐復觀先生說：「自〈離合根〉第十八起，至〈治水五行〉第六十一，凡四十四篇，內除言《春秋》者五篇（見上文）：論人性者二篇，闕文三篇，剩下的共三十四篇；再加上〈順命〉第七十，〈循天之道〉第七十七，〈天地之行〉第七十八，〈威德所生〉第七十九，〈如天之行〉第八十，〈天地陰陽〉第八十一，〈天道施〉第八十二等六篇，總共四十一篇，皆以天道的陰陽四時五行，作一切問題的解釋、判斷的依據，而僅偶及於《春秋》，……。
3. 徐復觀先生說：「〈郊語〉第六十五，〈郊義〉第六十六，〈四祭〉第六十八，〈郊祀〉第六十九，〈郊事〉第七十一，〈祭義〉第七十六，凡六篇，乃由尊天而推及郊天及一般祭祀之禮，與當時朝廷的禮制有關。〈執贄〉第七十二，乃禮之一端。〈山川頌〉第七十三，是董氏因山川起興的雜文，這便構成《春秋繁露》全書的第三部分。」

賴炎元《春秋繁露今註今譯》〈自序〉分爲四部分：

1. 從〈楚莊王〉第一到〈俞序〉第十七：共十七篇，主要是發揮《春秋》微言大義。

〔註5〕以下參見徐復觀先生《兩漢思想史》卷二：臺灣學生書局印行，1993年9月初版第5次印刷，頁301至311。

2. 從〈離合根〉第十八到〈諸侯〉第三十七：共二十篇，這部分是論君主治理國家的原則和方法。
3. 從〈五行對〉第三十八到〈五行五事〉第六十四（其中缺三篇），以及〈天地行〉第七十七到〈天地施〉第八十二，共三十篇，是論天地陰陽的運轉，災異的發生和消除，闡發天人相應的道理。
4. 從郊語第六十五到祭義第七十六，共十二篇，是論述祭祀天地、宗廟以及求雨、止雨的儀式和意義，發揮尊天敬祖的道理。

最後賴炎元說「總而言之，《春秋繁露》這部書主要是以天道及陰陽五行之說來闡發《春秋公羊傳》的大義。」

綜觀以上的分類，已經把《春秋繁露》的內涵說清楚，由這樣的分類，得出以下兩點想法：

（1）《春秋繁露》的內容，依其性質有三分法與四分法兩種〔註6〕。三分法是就《春秋繁露》的大旨而論，而四分法則在大旨之外，又細分出論君主治理國家的部份篇章，而兩說最大不同之處即在此。徐復觀先生認爲在十七篇以後的篇章，亦多有發揮《春秋》微言大義之處，因此從第十八篇至第三十七篇中，另外析出六篇，納入第一部分，而不考慮另外十四篇的內容。從以上兩家分法的不同，具有互補的作用，因而對《春秋繁露》的內容有更全盤的瞭解。

（2）由以上兩種分法，不難發現，《春秋繁露》八十二章的編排，雖然大致仍依內容來排，但有些篇章的內容仍無法做完全的歸類，倘就「統言不嫌，細分有別」的原則來看，兩說都有其難處所在。其難處正如第一點所言，都有其不足以涵蓋《春秋繁露》內容的缺憾。

儘管有三分法與四分法之別，然就編輯《春秋繁露》的人而言，其心中也有其尺度，但畢竟這些都只是後人的分法，再就明德馬王后所見的《董仲舒書》，當更接近董仲舒撰寫的想法。

（二）董仲舒文集

《隋書・經籍志》說：「漢膠西相董仲舒集一卷，梁二卷。」《唐書・經籍志》說：「董仲舒集二卷」《宋志》與《隋志》同，故《四庫全書總目提要

〔註6〕韋政通《董仲舒》一書提出三分說與四分說的兩種概念，參見其書頁 4 至 6（台北：東大圖書公司印行，1986 年 7 月初版）。本文採用韋政通的論點，並將說者舉出，以明其來源。

存目》說：「董子文集一卷，漢董仲舒撰。隋志載仲舒集一卷。注云：『梁二卷，亡。』舊新唐志仍載二卷，宋志一卷，後兩本並佚。明正德己亥，巡按御史盧雍行部至景州，爲仲舒故里，因修復廣川書院，祀仲舒，並裒集遺文，成是集。」清人嚴可均編有〈全漢文〉，其中收錄最爲完備，可參考之。

第二節　《春秋繁露》思想探析

一、《春秋》義法

（一）何謂《春秋》義法？

所謂《春秋》義法，其實就是指微言大義而言，此一說法來自司馬遷的《史記》。《史記・太史公自序》說：「周室既衰，諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，進修經術，以達王道，匡亂世，反之於正。見其文辭，爲天下制義法。」又《史記・十二諸侯年表》說：「孔子明王道，上記隱，下至哀之獲麟。約其文辭，去其繁重，以制義法。」司馬遷以爲義法就是孔子制作《春秋》的用意。然觀之《春秋繁露》，董仲舒雖未曾標舉「《春秋》義法」一詞，然已有「義」、「法」之說，譬如在《春秋繁露・王道》中，特別標舉「《春秋》立義：」數條條文，以及在《春秋繁露・楚莊王》中也指出：「然則《春秋》，義之大者也」，其它篇章亦有所見。其次，在《春秋繁露》〈十指〉、〈竹林〉、〈玉英〉等篇，有提到《春秋》之法，由此可見，董仲舒確實有講《春秋》義法。至於董仲舒講《春秋》義法的用意，在於使王化得以流行，如《春秋繁露・玉英》說：「是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正境內之治，五者俱正，而化大行。」又《春秋繁露・十指》：「十指者，事之所繫也，王化之所由得流。」可知。

（二）「義」與「法」的實質內容

在談論董仲舒《春秋繁露》「義」與「法」之前，有一個原則必須把握，這個原則是由蘇輿《春秋繁露義證》中所歸納出來的：蘇輿註解《春秋繁露・玉杯》「今誅盾無傳，弗誅無傳，以比言之法論也」時，他說：「董子言《春秋》，先法而後例，先義而後比。義法者，比例之本統。」〔註 7〕何謂比例？

〔註 7〕見蘇輿《春秋繁露義證》：北京中華書局出版，1996 年 9 月北京第二次印刷，頁 40。

蘇輿說：「詞多以況譬而見，所謂比例。」簡言之，董仲舒建立義與法的目的，是爲了說明《春秋》中所發生的事件，這此事例（所謂比例）的發生可以用原則性的條文（所謂義法）解釋之；以條例的方式作說明是公羊學家解經的手法。同樣的，在《春秋繁露・竹林》曰：「《春秋》無通辭，從變而移」之下，蘇輿說：「論《春秋》者，泥詞以求而比，多有不可貫者，故一以義爲主。下文云：『詞不能及，專在於指。』大抵《春秋》先義法，後比例。以義法生比例，非緣比例求義法也。」蘇輿這樣說就更明白了，因此義法是在事例之前，事例是爲了讓義法更爲人明白之用。基於這個原則，以下寫作的方式，先指董仲舒《春秋》義、法的原則，再舉《公羊傳》的事例說明，內容如下：

1. 《春秋》之義

（1）《春秋繁露・王道》

> 《春秋》立義：天子祭天地，諸侯祭社稷，諸山川不在封內不祭。有天子在，諸侯不得專地，不得專封；不得專執天子之大夫，不得舞天子之樂，不得致天子之賦，不得適天之之貴。君親無將，將而誅；大夫不得世，大夫不得廢置君命。立適，以長不以賢；立子，以貴不以長；立夫人以適不以妾。天子不臣母后之黨，親近以來遠，未有不先近而致遠者也，故內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，言自近者始也。

（1.1）「天子祭天地，諸侯祭社稷，諸山川不在封內不祭」

《公羊傳》僖公三十一年：「魯郊非禮也。魯郊何以非禮？天子祭天，諸侯祭土。天子有方望之事，無所不通，諸侯山川有不在其封內者，則不祭也。」何休注：「諸侯祭境內山川，故魯郊非禮也。」因爲郊祭是祭天的儀式，是天子才有的，所以魯郊已不合禮數。《春秋繁露・郊義》：「《春秋》之法，王者歲一祭天於郊。」

（1.2）「有天子在，諸侯不得專地，不得專封」

《公羊傳》桓公九年：「春，紀季姜歸於京師，其辭成矣。……京師者何？天子之居也。京者何？大也。師者何？眾也。天子之居，必以眾大之辭言之。」又，《公羊傳》僖公元年：「齊師、宋師、曹師、次于聶北。……君則其稱師？不與諸侯專封也。」何休注：「故沒君文，但舉師而已。」

（1.3）「不得專執天子之大夫，不得舞天子之樂，不得致天子之賦，不得適天子之貴」

《公羊傳》隱公七年：「秋，冬伐邾婁。冬，天王使凡伯來聘，戎伐凡伯于楚丘，以歸。凡伯者何？天子之大夫也，此聘也。」《春秋繁露‧王道》：「內出言如，諸侯來曰朝，大夫來曰聘，王道之意也。誅惡而不得遺細大，諸侯不得爲匹夫興師，不得執天子之大夫，執天子之大夫與伐國同罪，執凡伯言伐。」

《公羊傳》隱公五年：「初獻六羽。初者何？始也。六羽者何？舞也。初獻六羽，何以書？譏。何譏爾？譏始僭諸公也。」「不得致天子之賦，不得適天子之貴」這兩句話在《公羊傳》中未有明文記載，然「率土之濱，莫非王土」，即使收來的賦稅也是天子的，而且天子的地位是獨一無二的，當然是沒有可以匹敵之人。故《春秋繁露‧滅國》說：「王者，民之所往，君者，不失其群者也，故能使萬民往之，而得天下之群者，無敵於天下。」

（1.4）「君親無將，將而誅；大夫不得世，大夫不得廢置君命」

《公羊傳》莊公三十二年：「君親無將，將而誅焉。然則善之與？曰：『然，殺世子母弟直稱君者，甚之也。季子殺母兄，何善爾，誅不得辟兄，君臣之意也。』」「季子殺母兄」，是指季子毒死公子牙之事，因爲莊公將死，故欲授之以國，然公子牙欲反，季子知之，就令子牙飲鴆而死。

《公羊傳》昭公二十一年：「叔術者，賢大夫也。絕之則爲叔術，不欲絕，不絕則爲世大夫也。大夫之意不得世，故於是推而通之也。」《公羊傳》文公十四年：「晉人納接菑于邾婁，弗克納。……其稱人何？貶。曷爲貶，不與大夫專廢置君也。曷爲不與，而文不與。文曷不與？大夫之義不得專廢置君也。」

（1.5）「立適，以長不以賢；立子，以貴不以長；立夫人以適不以妾。天子不臣母后之黨，親近以來遠，未有不先近而致遠者也，故內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，言自近者始也」

《公羊傳》隱公元年：「隱長又賢，何以不立？立適以長，不以賢；立子以貴，不以長。桓何以貴？母貴也，母貴則子何以貴？子以母貴，母以子貴。」

《公羊傳》僖公八年：「秋，七月，禘于太廟，用致夫人。用者何？用者，不宜用也。致者何？致者不宜致也。禘致用夫人非禮也。夫人何以不稱姜氏，貶，曷爲貶？譏以妾爲妻也。」

《公羊傳》桓公二年：「秋，七月，紀侯來朝。」何休注：「紀稱侯者，天子將娶於紀，與之奉祖廟，傳之無窮，重莫大焉，故封之百里。月者，明當尊而不臣，所以廣孝敬也。」

《公羊傳》成公十五年：「冬，十有一月，叔孫僑如會晉士燮、齊高無咎、宋華元、衛孫林父。鄭公子鰌，邾婁人，會吳于鍾離。曷爲殊會吳？外吳也。曷爲外也？《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷爲以外內之辭言之，言自近者始也。」

2. 《春秋繁露・楚莊王》：

> 然則《春秋》，義之大者也。得一端而博達之：觀其是非，可以得其正法：視其溫辭，可以知其塞怨。是故於外，道而不顯，於內，諱而不隱，於尊亦然，於賢亦然。此其別內外、差賢不肖而等尊卑也。義不訕上，智不危身。故遠者以義諱，近者以智諱。畏與義兼，則世逾近而言逾謹矣，此定哀所以微其辭。以故用則天下平，不用則安其身，《春秋》之道也。

（2.1）「得一端而博達之，觀其是非，可以得其正法；視其溫辭，可以知其塞怨」

《漢書・杜鄴傳》：「案《春秋》災異，以指象爲語言，故在于得一類而達之。」《春秋繁露・二端》：「《春秋》至意有二端，不本二端之所從起，亦可未與論災異，小大微著之分也。……故書日蝕、星隕、有蜮、山崩、地震、夏大雨水、冬大雨雹、……《春秋》異之，以此見悖亂之徵。」

《春秋繁露・玉杯》：「《春秋》正是非，故長於治人。」此「正法」正是治人之法，蓋《春秋》記人事，故正名分以治人事。

董仲舒在談論《春秋》時，曾使用「正辭」、「婉辭」、「溫辭」、「微詞」、「詭詞」等字眼，皆是孔子在原心定罪之時，所採用的語言。譬如：蘇輿說：「君弒而曰薨，夫人奔而曰孫，與讎狩而曰齊人，定公受國季氏，後書即位，而不敢名其脅。昭公娶同姓，避跡稱而不忍著其惡。皆其類也。」凡此類皆屬「溫辭」的用語。

（2.2）「是故於外，道而不顯；於內，諱而不隱，於尊亦然，於賢亦然」

《春秋繁露・精華》：「《春秋》慎辭，謹於名倫等物者也。是故小夷言伐而不得言戰，大夷言戰而不得言獲，中國言獲而不得言執，各有辭也。」故蘇輿說：「微其辭而已，不隱其事。是故君道失則不書即位，不書玉，不書正。……大事曰大雩，大閱曰大蒐，曰考宮，曰獻羽，曰立宮，曰毀泉臺，所以正其失禮。」

（2.3）「此其別內外、差賢不肖而等尊卑也」

《公羊傳》閔公元年：「冬，齊仲孫來。齊仲孫者何？公子慶父也。公子慶父則曷爲謂之齊仲孫。繫之齊也。曷爲繫之也？外之也。曷爲外之？《春秋》爲尊者諱，爲親者諱，爲賢者諱。」何休注：「爲閔公諱受賊人也；爲季子親親而受之故諱；以季子有遏牙不殺慶父之賢故諱之。」

（2.4）「義不訕上，智不危身。故遠者以義諱，近者以智諱。畏與義兼，則世逾近而言逾謹矣，此定哀所以微其辭。」

《春秋繁露·楚莊王》：「於所見微其辭，於所聞痛其禍，於傳聞殺其恩，與情俱也。是故逐季氏而言又雩，微見辭也。子赤殺，弗忍書日，痛其禍也。子般殺而書乙未，殺其恩也。屈伸之志，詳略之文，皆應之。」

3. **《春秋繁露·玉杯》**：

故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大義也。

《春秋繁露·楚莊王》：「《春秋》之道，奉天而法古。」奉天法古，是董仲舒春秋學很重要的思想所在。董仲舒說過：「孔子作《春秋》，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故《春秋》之所譏，災害之所加也；《春秋》之所惡，怪異之所施也，書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦天之一端也。」（對策三）所以藉天道以彰顯人道，藉古鑑今，都是爲了警惕國君累善積德。《春秋繁露·王道》說：「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。」董仲舒雖然把天擺在最高地位，但天道只是做爲政治清明與否的參考，重點仍在人，因此，《春秋繁露·王道》說：「《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也。道，王道也；王者，人之始也，王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下，王不正則上變天，賊氣並見。」

4. **《春秋繁露·玉杯》**：

《春秋》之好微與？其貴志也。《春秋》修本末之義，達變故之應，通生死之志，遂人道之極者也。

（4.1）「《春秋》之好微與？其貴志也」

《公羊傳》文公二年：「公子遂如齊納幣。納幣不書，此何以書？譏。何譏爾？譏喪娶也。娶在三年之外，則何譏乎喪娶？三年之內不圖婚。」《春秋繁露·玉杯》解釋說：「《春秋》譏文公以喪取。三年之喪，二十五月。今按經，文公乃四十一月方取，取時無喪，出其法也久矣，何以謂之喪取？曰：『《春秋》之論事，莫重於志。今取必納幣，納幣之月在喪分，故謂知喪取。……

今全無悼遠之志，反思念取事，是《春秋》所甚疾也。故譏不出三年於首而已，譏以喪取也。』」

（4.2）「《春秋》修本末之義，達變故之應，通生死之志，遂人道之極者也。」

《公羊傳》桓公十一年：「古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」《春秋繁露‧竹林》：「逢丑父殺其身以生其君，何以不得謂之權？丑父欺晉，祭仲許宋，俱枉正以存其君。然而丑父之所為，難於祭仲，祭仲見賢，而丑父見非，何也？曰：『是非難別者在此。……祭仲措其君於人之所甚貴以生其君，故《春秋》以為知權而賢之。……祭仲措其君於人之所甚貴以生其君，故《春秋》以為知權而賢之。丑父措其君於人所甚賤以生其君，《春秋》以為不知權而簡之。』」

5. **《春秋繁露‧正貫》：**

> 《春秋》，大義之所本也？六者之科，六者之恉之謂也。然後援天端，布流物，而貫通其理，則事變散其辭矣。故志得失之所從生，而後差貴賤之所始。論罪源深淺，定法誅。然後絕屬之分別矣。立義定尊卑之序，而後君臣之職明矣。載天下之賢方，表謙義之所在，則見復正焉耳。幽隱不相踰，而近之則密矣。

這段文字所記載的「六科」，它總理了《春秋繁露》所有的義理，於其它各條義法中，亦交互出現過，可做參照之用。

（二）《春秋》之法

1. **《春秋繁露‧十指》**

> 十指者，事之所繫也，王化之所由得流也。舉事變見有重焉，一指也。見事變之所以至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。強幹弱枝，大本小末，一指也。別嫌疑，異同類，一指也。論賢才之義，別所長之能，一指也。親近來遠，同民所欲，一指也。承周文而反之質，一指也。木生火，火為夏，天之端也，一指也。切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。……說《春秋》者凡用是矣，此其法也。

（董仲舒針對每一指，在文後都有說出它的意義，這些意義將於底下引出）

（1.1）「舉事變見有重焉」，如此「則百姓安矣」

蘇輿說：「《春秋》重民。」因此在記載戰事時，是特別強調戰爭對百姓的傷害，如：《公羊傳》隱公二年：「夏五月，莒人入向。入者何？得而不居也。」何休注：「入者，以兵入也，已得其國而不居，故云爾。凡書兵者，正不得也，外內深淺皆舉之者，因重兵害眾。」

《春秋繁露・竹林》也說：「是故戰攻侵伐，雖數百起，必一二書，傷其害所重也。」

（1.2）「見事變之所以至者」，如此「則得失審矣」

譬如《春秋繁露・竹林》提到司馬子反與華元，於陣前互透軍情，說：「是內專政而外擅名也。專政則輕君，擅名則不臣，而《春秋》大之，奚由哉？曰：爲其有慘怛之恩，不忍餓一國之民，使之相食。」所以「子反之行，一曲之變，獨修之意也。」因此，瞭解司馬子反與華元之所以這麼做的原因，就能明白他們所做是對是錯了。

（1.3）「因其所以至者而治之」，如此「則事之本正矣」

蘇輿說：「疾滅國則先貶宋衛之入鄭，治貪鄙則上譏天子之求車，皆正本之意。」如《公羊傳》僖公二十五年：「宋殺其大夫，何以不名？宋三世無大夫，三世內娶也。」何休注：「言無大夫者，禮不臣妻之父母，國內皆臣，無娶道，故絕去大夫名，正其義也。外小惡者，正之者。宋以內娶，故公族以弱，妃黨益彊，威權下流，政分三門，卒生篡弒，親親出奔，疾其末，故正其本。」

（1.4）「強幹弱枝，大本小末」，如此「則君臣之分明矣」：

此法即《春秋繁露・楚莊王》說：「吾以其近近而遠遠，親親而疏疏也，亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也，有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。」所謂幹、枝、本、末皆就君臣關係而言，倘明其名分尊卑，君臣之間才有禮數可言。

（1.5）「別嫌疑，異同類」，如此「則是非著矣」

《公羊傳》桓公十八年：「葬我君桓公。賊未討，何以書葬？讎在外也。」何休注：「《春秋》別嫌原情，弊罪於齊，歸恨於莊，不深責婦人。」又《公羊傳》閔公二年：「冬，齊高子來盟。高子者何？齊大夫也。何以不稱使，我無君也。」何休注：「《春秋》謹於別尊卑，理嫌疑，故絕去。」

（1.6）「論賢才之義，別所長之能」，如此「則百官序矣」：

蘇輿注：「此即《春秋》譏世卿之旨，以見公、卿、大夫、士當論材而用，

選賢而用。」所謂「大夫不得也」之義，亦可做如是觀。

《春秋》隱公三年：「夏四月辛卯，尹氏卒。」《公羊傳》說：「尹氏者何？天子之大夫也。其稱尹氏何？貶。曷爲貶？譏世卿。世卿非禮也。」何休注：「禮，公卿、大夫、士，皆選賢而用之。卿大夫任重職大，不當世，爲其秉政久，恩德廣大，小人居人，必奪君之威權。」故《春秋繁露‧精華》說：「以所任賢，謂之主尊國安；所任非其人，謂之主卑國危。萬世必然，無所疑也。」

（1.7）「親近來遠，同民所欲」，如此「則仁恩達矣」

此法即「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」之義。

《春秋》隱公十年六月：「辛未，取郜。辛巳，取防。」《公羊傳》說：「取邑不日，此何以日？一月而再取也。何言乎一月而再取？甚之也。內大惡諱，此其言甚之何？《春秋》錄內而略外，於外大惡書，小惡不書；於內大惡諱，小惡書。」何休注：「明取邑爲小惡，一月再取，小惡中甚者爾，故書也。於內大惡諱，於外大惡書者，明王者起，當先自正，內無大惡，然後乃可治諸夏大惡，因見臣子之義，先爲君父諱大惡也。內小惡書，外小惡不書者，內有一惡，適可治諸夏大惡，未可治諸夏小惡，明當先自正，然後正人。小惡不諱者，罪薄恥輕。」故《春秋繁露‧仁義法》說：「是故內治反理以正身，據理以勸福，外治推恩以廣施，寬制以容眾。……《春秋》刺上之過，而矜下之苦，小惡在外弗舉，在我書而誹之。凡此者，以仁治人，義治我，躬自厚而薄責於外，此之謂也。」

（1.8）「承周文而反之質」，如此「則化所務立矣」

《春秋繁露‧王道》：「齊頃公弔死視疾，孔父正色而立於朝，人莫過而致難乎君，齊國佐不辱君命而尊齊侯，此《春秋》之就文而質也。」董仲舒的質文說與其三統說有很大的關連，除了在《春秋繁露‧三代改制質文》中可以見到，而且在〈對策〉中也提到：「先王之道，必有偏而不起之處；故政有眊而不行。舉其偏者，以補其弊矣。……夏尚忠，殷尚敬，周尚文者，所繼之救，當用此也。」因此質文說是就政治的良窳做導正的指標，當社會上重儀式的崇拜，而忽略文化的提昇時，就必須救文以質，反之亦然。

（1.9）「木生火，火爲夏，天之端也」，如此「則陰陽四時之理相受而次矣」

蘇輿說：「火由木生，百物皆本於春。《春秋》首書春，所以正天端也。」董仲舒以「春王正月」爲準，提出他的天人學說，做爲王道能否實行的依據，因此如果四時流行順暢，就表示王道實行，反之則王道隱沒，故四時無序。

（1.10）「切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端」，如此「則天所欲爲行矣」：

蘇輿說：「天之所欲，順民而已。惕災修行，民受其福，是天意得行。」董仲舒的天人學說中，天人是一體的，因此見天之如何，即可知君王之作爲如何，所以〈對策〉說：「故《春秋》之所譏，災害之所加也；《春秋》之所惡，怪異之所施也，書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦天之一端也。」

2. **《春秋繁露・楚莊王》**：

> 《春秋》分十二世以爲三等：有見、有聞、有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。……於所見微其辭，於所聞痛其禍，於傳聞殺其恩，與情俱也。是故逐季氏而言又雩，微其辭之。子赤殺，弗忍書日，痛其禍也。子般殺而書乙未，殺其恩也。（這就是公羊家所說的「張三世」）

（2.1）「於所見微其辭」

《公羊傳》昭公二十五年：「秋，七月，上辛，大雩。季辛，又雩。又雩者何？又雩者，非雩也，聚眾以逐季氏。」又，《公羊傳》定公元年：「定哀多微辭，主人習其讀而問其傳，則未知己之有罪焉爾。」

（2.2）「於所聞痛其禍」

《公羊傳》文公十八年：「冬，十月，子卒，子卒者孰謂？謂子赤也。何以不日，隱之也。何隱爾？弒也。弒則何以不日？不忍言也。」何休注：「所聞世，臣子恩痛王父深厚，故不忍言其日，與子般異。」

（2.3）「於傳聞殺其恩」

《公羊傳》莊公三十二年：「冬，十月，乙未，子般卒。」《公羊傳》桓公二年：「三月，公會齊侯、陳侯、鄭伯于稷，以成宋亂。內大惡諱，此其目言之何？遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」何休注：「所見之世，臣子恩其君父尤厚，故多微辭是也。所聞之世，恩王父少殺，故立煬宮不日，武宮日是也。所傳聞之世，恩高祖曾祖又少殺，故子赤卒不日，子般卒日是也。」

3. **《春秋繁露・三代改制質文》**：

> 故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，黜夏，親周，故宋。

（此爲通三統之義）

《公羊傳》莊公二十七年：「杞柏來朝」，何休注：「杞，夏後，不稱公者，《春秋》黜杞，新周而故宋，以《春秋》當新王。」又，《公羊傳》宣公十六年：「夏，成周宣榭災。……成周宣榭災何以書？記災也。外災不書，何以書？新周也。」

4. **《春秋繁露・竹林》：**

> 且《春秋》之法，凶年不修舊，意在無苦民爾。苦民尚惡之，況傷民乎？傷民尚痛之，況殺民乎？故曰：凶年修舊則譏，造邑則諱。

《公羊傳》莊公二十九年：「春，新延廄。新延廄者何？修舊也。修舊不書，此何以書？譏，何譏爾？凶年不修舊。」《公羊傳》莊公二十八年：「冬築微，大無麥禾。既見無麥禾矣，曷爲先言築微而後言無麥禾，諱以凶年造邑也。」

5. **《春秋繁露・玉英》：**

> 曰：《春秋》之法，君立不宜立，不書，大夫立則書。書之者，弗與大夫之得立不宜立者也。不書予君之得立也。君之立不宜立者，非也。既立之，大夫奉之是也，荀息姑曼之所得義也。

《公羊傳》僖公十年：「獻公死，奚齊立。里克謂荀息曰：『君殺正而立不正，廢長而立幼。如之何？願與子慮之。』荀息曰：『君嘗訊臣矣，臣對曰：使生者反生，生者不愧乎其言，則可謂信矣。』里克知其不可與謀，退殺奚齊。荀息立卓子，里克殺卓子，荀息死之。荀息可謂不失其言矣。」

（三）小　結

董仲舒所說的《春秋》之義與《春秋》之法，保存了公羊家原始的說法，如：董仲舒說的「六科十旨」，於何休《春秋文謚例》〔註8〕的「三科九旨」

〔註8〕何休《春秋文謚例》一書，在《后漢書・何休傳》中並未提及，但在《隋書・經籍志》著錄一卷，其下說：「梁有《春秋公羊傳條例》一卷，何休撰。亡」可見是有這本書，新、舊《唐書・經籍志》皆不載此書，然卻記載「《春秋公羊傳》一卷，何休注」，是否與《春秋文謚例》與《春秋公羊傳條例》同爲一本書，不得而知。《宋史》以後就不曾出現這三本書的名字。到了清朝馬國翰做《玉函山房輯佚書》，根據《公羊傳》徐彥疏、王應麟《玉海》等書，輯出數條，合爲一卷。何休在《公羊解詁序》說：「往者略依胡毋生條例，多得其正」，那麼何休撰《春秋文謚例》是承自胡毋生，並加以己意條正之。胡毋生其人：《漢書・儒林傳》說胡毋生：「齊人，治《公羊春秋》，爲景帝博士。與仲舒同業，仲舒著書稱其德。」可見毋生與董仲舒關係匪淺。又，《史記・儒林列傳》、《漢書・儒林傳》都說：講《春秋》在齊是胡毋生，在趙是董仲舒。

〔註 9〕不同，然何休的「三科九旨」，實於《春秋繁露》可見；其它在《春秋文諡例》提到的「二類」（人事與災異）、「五始」（元年、春、王、正月、公即位）之說，於《春秋繁露》中亦可見到。除此之外，《春秋繁露》中源自《春秋公羊傳》的說法頗多，由此可見董仲舒解說《春秋》時，仍謹守師說，大致不變。

二、天人感應的思想

從目前《春秋繁露》的篇章中，屬於董仲舒天人感應思想的部份，除了闕文三章，共有三十篇，從〈五行對〉開始，除了十二篇爲郊祀、祭祀的內容，全部是關於天人感應的思想，其中包含陰陽、五行、天人相應等思想，這些思想是董仲舒《春秋公羊》學的重要內涵，惟有這些思想上才是董仲舒所獨有的。

董仲舒天人感應的思想，是建構在他對天的理解上，這個天可以是崇高的上天、上帝，也可以是自然的總稱，由此看來，這兩者好像是相悖的，但在董仲舒的觀念裡，這兩個天的形象都具有意志，足以體現人事的好壞。由這兩個形象所衍生的概念，構成董仲舒天人感應的架構。所以，瞭解董仲舒對天的理解是最重要，也是必須先要知道的主題。

徐復觀先生在《陰陽五行及其有關文獻研究》〔註 10〕一文中說到董仲舒時，特別給予不同的評價，他說：「陰陽五行思想，在西漢形成了更完整的格架，因而發生了更大的影響，應當是出於董仲舒。」也就是說，陰陽五行思想的完備是在西漢，而執行這項工作的人就是董仲舒，他把過去鄒衍所建立的陰陽五行加以發揚，並建立一套完整的天人感應說。另外，董仲舒是如何建構他的天人感應的思想架構，其進程如何？徐復觀先生於文中說得很明白，並分爲五段演變的進程：

依此觀之，董、胡二人的師承一樣，只是後來各自分家，自創學派，至於徐彥《公羊解詁序疏》說：「胡毋生本雖以《公羊》經傳傳授董氏，猶自別作《條例》，故何氏取之以通《公羊》。」此說董仲舒爲胡毋生弟子，與《史》、《漢》有別，姑且不論。因此，何休根據胡毋生條例撰《春秋文諡例》，其內容當與《春秋繁露》的說法不會相差太多，所不同之處，當是何休自己修正的意思。

〔註 9〕何休《春秋文諡例》說：「三科九旨者：新周、故宋、以春秋當新王，此一科三旨也；所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭，二科六旨也；內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，是三科九旨也。」

〔註 10〕此篇收錄於徐復觀先生《中國人性論史》〈先秦篇〉附錄二。

第一、徐復觀先生說：「從《春秋繁露》看，在董仲舒手上的第一演變，是陰陽、五行有了更明顯而密切的結合。」其根據是董仲舒在《春秋繁露・五行相生》所說：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」所以，陰陽、四時與五行都統一在天地之氣下，如此完成第一步整合的工作。

第二、徐復觀先生說：「他通過陰陽五行而把天與人的關係，更具體化了，由此以強調天人的感應。」譬如：《春秋繁露・人副天數》、《春秋繁露・天辨在人》、《春秋繁露・陰陽義》、《春秋繁露・同類相動》等篇章所述，可以知道董仲舒天人感應的道理。

第三、徐復觀先生說：「天人關係既如此密切，則人倫道德，亦當與天同體。……。至董仲舒，則特別強調此一點；所以有陽尊陰卑一篇。」董仲舒拿陰陽關係比做君臣、父子、夫婦，而且賦予尊卑的關係。除此之外，董仲舒還把五常配五行。以上這些搭配，徐復觀以爲「乃就政治上之要求而言。」

第四、徐復觀先生說「董仲舒思想的中心是在政治，是要以陰陽之說，把西漢所繼承的法家尙刑的政治，轉變爲儒家尙德的思想。」董仲舒把天地陰陽之氣，比附政治上的刑德，也是基於政治上的考量，藉以提醒國君要任德不任刑。

第五、徐復觀先生說：「董仲舒爲了約束大一統一的皇帝，除了張大《春秋》中災異之說以外，不僅把〈洪範〉中的實用性的五行，變質爲生化性的五氣，並進一步把變爲五氣的五行，使其與〈洪範〉中的貌、言、視、聽、思的五事，密切關連起來，以使其受到天意通過災異的考驗，如此，大概他便覺得可以使皇帝的一舉一動，皆受到天的干預，而一點也不敢亂來。」所以，董仲舒建立天人感應的思想，其最終就是欲達到約束帝王作爲的目的。

徐復觀先生把董仲舒天人感應的思想架構，從裡到表，從內而外，如抽絲剝繭般的條理分明，見解精闢。本文即是以徐復觀先生這五點論述爲大綱，做推廣鋪陳之功，以明董仲舒天人感應思想的內涵：

（一）董仲舒論天

1. 上天、上帝

董仲舒這個概念的天，是源自《書經》和《詩經》，其意同於上帝、皇天上帝，如《尙書・召誥》說：

> 皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，无疆惟休，亦无疆

惟恤。嗚呼！閣其奈何弗敬。

如《詩經・大雅・皇矣》說：

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。

所以這個天是至高無上，能降禍福，主宰著地上人事的一切。董仲舒因爲講《春秋》，尤其著重在受命改制上，如：《春秋繁露・楚莊王》說：

是故大改制於初，所以明天命也。更作樂於終，所以見天功也。……今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。……故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉，不敢不順天志而自明顯也。

所以君王是天之子，如《春秋繁露・堯崇不擅移、湯武不專殺》說：

然則王者，亦天之子也，天以天下予堯舜，堯舜受命於天而王天下，子猶安敢擅以所重受天者於他人也。

又《春秋繁露・玉杯》說：

《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。……人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改。

此處的天，仍是上天之意，因爲上天是萬能的，人的本性是由上天所塑造的、所給予的。

因此，當董仲舒談到受命、改制之事，他所說的天必然是至高無上的皇天上帝。

2. 自然的天

董仲舒對自然天的基本定義是：「天者，萬物之祖也，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生。」（《春秋繁露・順命》）世間萬物皆由自然而生，所以天與自然同義，同爲萬物之祖，這是抽象的天，它的構成分子主要是陰、陽、天、地（此處的天是可見的頭頂的天）。由這四個分子並列一起，才能生成萬物。萬物所指爲何？依據董仲舒《春秋繁露・官制象天》所說：「何謂天之端？曰天有十端，十端而止已。天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端。凡十端而畢天之數也。」所謂萬物是指火、金、木、水、土五種物質（即《尚書・洪範》所指的五行）以及人，然而人又獨特於萬物之外，能與天並列爲三，所以《春秋繁露・立元神》說：「天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。

三者相爲手足，合以成體，不可一無也。」天、地、人既爲一體，所以天人必能合一，因爲天人合一，所以才能談天人相副、天人相應。由此可知，董仲舒在說天人感應時，其中的天是指自然的天，但這自然的天因爲包含陰陽、五行，隨著陰陽五行意義的轉化，所以很自然的賦予這個「自然的天」一種生命力，它可以測知人事的禍福，於是有災異、祥瑞說。

（二）陰陽、五行的結合

1. 陰　陽

《春秋繁露・陰陽義》:「天道之常，一陰一陽。陽者，天之德也；陰者，天之刑也。」所以，陰、陽是構成天道的兩種元素；刑、德是它們各屬的性質，又由於刑、德是相反的概念，所以陰、陽亦是相反之物，如《春秋繁露・天道無二》說:「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或右或左。」不過，這樣說還不能明瞭陰陽爲何物，從《春秋繁露・陽尊陰卑》可以知道，陰陽就是兩種氣:「陽氣煖而冷氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。」而且，它們在天地間隨著四季而運轉，其運轉方式，董仲舒在《春秋繁露・陰陽出入上下》說得很清楚，在此略而不錄。簡單的說，就是《春秋繁露・陰陽出入上下》說:「春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。」陰陽表現的結果就是四季，於是，陰陽與四季合一。

2. 陰陽與五行合一

五行的概念，最早起於《尚書・洪範》是生活上常見的五種物質，但隨著鄒衍五德終始說一出，五行的意義也隨之改變，五行賦予了它德性的意思，當一個朝代繼一個朝代而起，就表示某種德性衰落，某種德性興起，於是產生五行相生說。董仲舒講五行，主要是與四時配合而言，但五行有五，四時有四，如何配對，爲解決這個疑難，所以董仲舒設計出季夏，來配合土，因此《春秋繁露・五行對》說:「天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水爲冬，金爲秋，土爲季夏，火爲夏，木爲春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。」土，在五行中是最高貴者，所以它是獨立出來的，《春秋繁露・五行對》說:「土者，火之子也。五行莫貴於土。土之於四時無所命者，不與火分功名。木名春，火名夏，金名秋，水名冬，

忠臣之義，孝子之行，取之土。土者，五行最貴者也，其義不可加矣。」董仲舒以父子關係講五行，是源於他對陰陽的理解，他說：「凡物必有合，合，必有上，必有下，必有左，必有右，……，此皆其合也。陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合，物莫無合，而合各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼顧於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君。君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。」（《春秋繁露・基義》）因此，董仲舒在講五行之義時，就是套用這個陰陽的模式：「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也，此其天次之序也・木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金，諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。……五行之爲言也，猶五行歟？」所以，陰陽與五行相合，成爲極其順理成章的事。

（三）天人合一與天人感應

前述陰陽、五行時，與人倫關係的配對，是董仲舒天人合一的象徵。董仲舒天人感應的理論基礎建立在天人合一的概念上，而董仲舒是以數、類的概念來談論天人合一，他的做法有二：1. 數、類的相副；2. 數、類的相應。〔註 11〕

1. 數、類的相副

《春秋繁露・人副天數》說：「人有三百六十六節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也。」這是從人的形體來比擬天。又。《春秋繁露・人副天數》說，「是故人之身，首妢而員，象天容也；髮，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胸中達知，象神明也，腹胞實虛，象百物也。」這也是從人的形體來比擬天。《春秋繁露・人副天數》：「天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也。」這也是從人的形體來比擬天。

〔註 11〕林麗雪《董仲舒》一書提出董仲舒溝通天人感應的方法有二：「一種是數的偶合：一種是類的感召。」

爲了讓董仲舒天人相副的道理更清楚，今列表如下：

人	天
人有三百六十六根骨節	一年三百六十六日
人有四肢	天有四時
人有十二根大骨節	天有十二月
人有五臟	天有五行
人有兩耳、兩目、兩手	天有日月、陰陽
人有形體骨肉	地厚
人體有空竅理脈	地有川谷之象
人的頭是圓的	天是圓形的
人有頭髮	天有星辰
人有鼻口呼吸	天有風氣在吹
胸中達知	神明
腹胞實虛	百物、萬物

2. 數、類的相應

《春秋繁露．天辨在人》說：「春愛志也，夏樂志也，秋嚴志也，冬哀志也。故愛而有嚴，樂而有哀，四時之則也。喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天；而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。……故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬之氣者，合類之謂也。」此即《春秋繁露．陰陽義》所說：「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。」這是從人的性情對應四時的天候，說明天人相應的道理。又，《春秋繁露．爲人者天》也說：「人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。……天之副在乎人，人之性情由天者矣。故曰受，由天之號也。」這是總括人的形體、性情、德行，皆受之於天，因此人與天相應爲一。除了以四時來對應人的性情外，董仲舒還拿政治上的慶賞刑罰做對應：「聖人副天之所行以爲政，故以慶副暖而當春，以賞副暑當夏，以罰副清而當秋，以刑副寒而當冬。慶賞刑罰，異事而同功，皆王者之所以成德也。慶賞罰刑與春夏秋冬，以類相應也，

如合符，故曰王者配天，謂其道，天有四時，王有四政，四政若四時，通類也。天人所同有也。」

今亦把天人相應的道理列表如下：

	人	天
	喜怒哀樂	春夏秋冬
	慶賞刑罰	暖暑清寒
類	血氣化爲仁	天　志
	德行化爲義	天　理
	好　惡	暖　清
	受　命	四　時

由此可知，董仲舒談論天人合一主要有兩方面：天人相副與天人相應，由這兩方面所建立的天人合一的理論，正是董仲舒天人感應論的基礎。

（四）天人感應論的應用：分三部份來說明

1. 陽尊陰卑與德刑

董仲舒陽尊陰卑的說法，基本上是從人倫關係上言，尤其著重在君臣的關係上，所以《春秋繁露・陽尊陰卑》說：「是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故爲人臣者，視地之事天也。」後來的人就由引申出君尊臣卑的說法。但這樣的說法，並不是董仲舒陽尊陰卑的主要意思，最主要還是藉此顯示貴德而賤刑的意思。〔註12〕所以，《春秋繁露・陽尊陰卑》說：「惡之屬盡爲陰，善之屬盡爲陽。陽爲德，陰爲刑」、「是故陽常居實位而行於盛，陰常居空位而行於末。天之好仁而近，惡戾之變而遠，大德而小刑之意。……是故天數右陽而不右陰，務德而不務刑，刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。爲政而任刑，謂之逆天，非王道也。」因此，董仲舒提出陽尊陰卑的用意，主要是基於政治上的考量，如果「爲政而任刑」，就是逆天，就不是王道。由此可見，董仲舒認爲天、人之間的關係是非常的密切。

董仲舒天人感應具體表現在兩個方面：災異與祥瑞，兩者爲一體之兩面。

〔註12〕在此引用徐復觀先生《陰陽五行及其有關文獻的研究》一文的說法：「但董生之尊陽而卑陰，並非僅以明分位，而主要是由此以顯貴德而賤刑之意。」（參見徐復觀先生《中國人性論史》〈先秦篇〉附錄二，頁580）

董仲舒建立災異說與祥瑞說的理論基礎，源自天人合一的概念，如前所述，董仲舒利用數、類的觀念，說明天人相副與天人相應的道理，在這裡，董仲舒把這種概念擴充，加至人事上面，凡是政治上的好壞，皆會表現在上天的反應上，如《春秋繁露・王道三通》說：

> 然而主之好惡喜怒，乃天之春夏秋冬也。其俱暖清寒暑而以變化成功也。天出此物者，時則歲美，不時則歲惡。人主出此四者，義則世治，不義則世亂，是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。

又，《春秋繁露・同類相動》說：

> 美事召美類，惡事加惡類，類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見。物故以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑，軍之所處以棘楚。

所以帝王將要興起，必定有祥瑞來應和它，這就是符命的說法；國家將要滅亡，必定有妖孽來應和它，這就是災異的說法，因此，災異與祥瑞的發生，必然與人世的治亂禍福有關。

2. 災異說

（1）何謂災異？

從《春秋公羊傳》來看災異，災與異是分開的，比如：《春秋公羊傳》隱公五年：「螟。何以書？記災也。」；《春秋公羊傳》隱公九年：「三月癸酉，大雨震電。何以書？記異也。何異爾？不時也。」但是災與異的區別仍難界定。董仲舒特別把災與異說明清楚，《春秋繁露・必仁且智》說：

> 天地之物，有不常之變者，謂之異；小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴之；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。《詩》云：『畏天之威。』殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之；驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。

災與異是相循而至。從自然現象而言，天地之間，偶爾會發生異常的現象，如果變化不大的爲災，變化很大的爲異，但這樣的說法本身就隱含著批評的意謂，所以董仲舒補充說明：災是一種天譴；異是一種天威，兩者有程度之別，而天的譴責與發怒的對象皆與君王的施政不善有關，這種人事與異象配合的思想就是災異的本質。

（2）災異與人事

董仲舒在〈天人對策〉中，答覆漢武帝「災異之變，何緣而起？」的命題時，說到：「及至後世，淫佚衰微，不能統理群生，諸侯背畔，殘賊良民以爭壤土，廢德教而任刑罰。刑罰不中，則生邪氣；邪氣積於下，怨惡畜於上，上下不和，則陰陽謬盭而妖孽生矣，此災異所緣而起也。」所以災異的興起絕對不是無因而發，這就是告訴執政者，如果沒有好好施德政，讓政治清明，人民安居樂業，上天就會降下災禍，如果災異已經發生，而執政者仍執迷不悟，那麼國家的敗亡是指日可待的，以現代的眼光觀之，這樣的說法太過於荒謬，然而，從當時政治觀考量，其用意是良善的，無非希望執政者能聞過而改之，眞正成爲一位賢君，如此則萬民之福。

董仲舒建立災異的模式，除了以陰陽的觀點說之，而且還以五行的觀點說之。《春秋繁露．五行相生》說：「五行者，五官也，比相生而間相勝也。故爲治，逆之則亂，順之則治。」董仲舒把人事的官制，賦予五行的色彩，彼此間可以互補、也可以監督。當五官運作不協調時，國家的運作就會發生差錯，就好像天地間的五行發生差錯時，就會有異象發生；以此相擬的結果，五行也賦予了它災異的色彩。如《春秋繁露．五行五事》說：

> 王者與臣無禮，貌不肅敬，則木不曲直，而夏多風暴。風者，木之氣也，其音角也，故應之以暴風。
>
> 王者言不從，則金不從革，而秋多霹靂。霹靂者，金氣也，其音商也，故應之以霹靂。
>
> 王者視不明，則火不炎上，而秋多電，電者，火氣也，其陰徵也，故應之以電。
>
> 王者聽不聰，則水不潤下，而春夏多暴雨，雨者，水氣也，其音羽也，故應之以暴雨。
>
> 王者心不能容，則稼穡不成，而秋多雷，雷者，土氣也，其音宮也，故應之以雷。

董仲舒是站在《尚書．洪範》的基礎上，從「五事」的立場，賦予「五行」陰陽災異的思想。

除此之外，董仲舒還明確的指出，如果五行之間互相的剋制，則會引發災異，如《春秋繁露．治亂五行》說：「火干木，蟄蟲蚤出，昡雷蚤行。土干木，胎夭卵毈，鳥蟲多傷。金干木，有兵；水干木，春下霜。」此處的五行

是天地間的五氣；五氣不正則引發災異。

（3）五行變救之道

《春秋繁露．五行變救》說：「五行變至，當救之以德，施之天下，則咎除。不救以德，不出三年，天當雨石。」五行之所以引發災異，最重要的原因就是國君失德，所以救變之道就是要施行德政，其道理如下圖：

五行變	災異現象	失　政	德　救
木	春凋秋榮，秋木冰，春多雨。	此繇役眾，賦斂重，百姓貧窮叛去，道多饑人。	救之者，省繇役，薄賦斂，出倉穀，振困窮矣。
火	冬溫夏寒	此王者不明，善者不賞，惡者不絀，不肖在位，賢者伏匿，則寒暑失序，而民疾疫。	救之者，舉賢良，賞有功，封有德。
土	大風至，五穀傷。	此不信仁賢，不敬父兄，淫佚無度，宮室榮。	救之者，省宮室，去雕文，舉孝悌，恤黎元。
金	畢昴為回，三覆有武，多兵，多盜寇。	此棄義貪財，輕民命，重貨賂，百姓趣利，多姦軌。	救之者，舉廉潔，立正直，隱武行文，束甲械。
水	冬溼多霧，春夏雨雹。	此法令緩，刑罰不行。	救之者，憂囹圄，案姦宄，五日。

由這個表格，可以很清楚的看到，董仲舒是如何建立他天人感應的思想：從災異的觀點來講陰陽、五行，但光這樣說並沒有意義，還必須加諸道德規勸的力量，否則無法達到約束國君的目的。董仲舒這樣的說法，給漢代思想帶來極大的影響，並為緯書開啓了新頁。

3. 祥瑞說

祥瑞是相應於災異而言，它也是一種異象，但這是一種好的徵兆，如漢代人常說的有：醴泉、嘉禾、黃龍、景星、鳳凰、麒麟、甘露等，當這些事物出現，就代表政治清明、社會祥和，國君廣施仁政，故上天降下祥物以示讚美。

《春秋繁露》中，比較少談祥瑞，即使有，也是與災異並論，如：《春秋繁露．五行順逆》說：

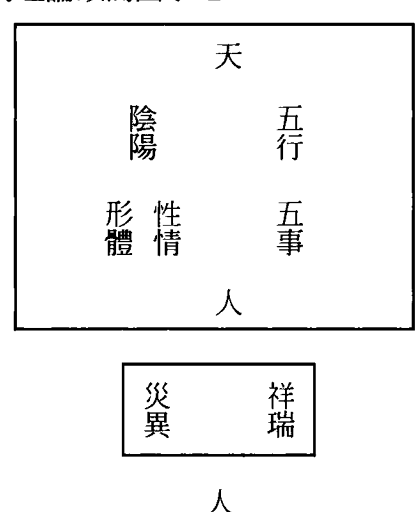
> 木者春，生之性，農之本也。……恩及草木，則樹木華美，而朱草生……咎及於木，則茂木枯槁，工匠之輪多傷敗。
>
> 火者夏，成長，本朝也。……恩及於火，則火順人而甘露降；……咎及於火，則大旱，必有火災。

> 土者夏中，成熟百種，君之官，……恩及於土，則五穀成，而嘉禾興。……咎及於土，則五穀不成。
>
> 金者秋，殺氣之始也。……恩及於金石，則涼風出。……咎及於金，則鑄化凝滯，凍堅不成。
>
> 水者冬，藏至陰也。……恩及於水，則醴泉出，……咎及於水，霧氣冥冥，必有大水，水爲民害。

但很有趣的是，漢代皇帝從漢武帝之後，就一直對祥瑞很感興趣，這或許是皇帝自我意識的擴張吧！漢武帝對董仲舒的策問中，問及符命與災異的問題，董仲舒卻偏災異而略祥瑞，談到祥瑞時只說：「臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。《書》曰：『白魚入于王舟，有火復于王屋，流爲烏』，此蓋受命之符也。」由此觀之，董仲舒是輕祥瑞而重災異，其原因不外是祥瑞易懂、易爲人所接受，而災異具有約束國君行爲的制衡力量，故董仲舒重災異而輕祥瑞。

四、小　結

簡言之，董仲舒天人感應的說法，是以人做爲出發點，去思考天人合一的問題，然後在天人合一的基礎上，建立災異說與祥瑞說。很明顯的，董仲舒天人感應的理論，其本質是在人，而不在天，天只是用來突顯人的重要性。茲將董仲舒天人感應的理論以簡圖示之：



第三章　緯書與《春秋緯》

第一節　讖、緯名實辨

「讖緯」一詞爲人所熟知，然而「讖」與「緯」本爲兩個不同名義的字，其究竟如何，眾說紛云。

許愼《說文解字》說：

讖，驗也，有徵驗之書，河洛所出書曰讖。

《文選》張衡〈思玄賦〉注引〈蒼頡〉說：

讖書，河洛書也。

玄應《一切經音義》卷九引〈三蒼〉說：

讖，秘密書也，出河洛。

以上對「讖」的說解，皆出自漢代人的說法，他們以河圖、洛書做爲解釋依據，可見漢代視讖書爲河圖、洛書。總合來看，「讖」是指一種徵驗的書，推而廣之，讖書有截取《周易・繫辭》「河出圖，洛出書，聖人則之」的意涵，這說明了讖書與《周易》之間的淵源。

許愼《說文解字》說：「緯，織橫絲也。」、「經，織從絲也。」故緯與經相對而言。劉熙《釋名・釋典藝》說：「緯，圍也，反復圍繞以成經也。」從緯的本義來看，它是古代織布機上的橫線，與經交相縱橫，而成一面疋布，引申而爲輔助經線的作用，因此說緯書是依傍經書而存在，做爲輔經、釋經之用。

從字義觀之，「讖」與「緯」是有分別的。

對於「讖」與「緯」的關係，歷來有兩種說法，茲舉重要者說之：

一、主張讖自讖，緯自緯

（一）明・胡應麟《四部正譌》

> 世率以讖緯並論。二書雖相表裡而實不同。緯之名所以配經，故自《六經》、《語》、《孝》而外，無復別出：《河圖》、《洛書》等緯皆《易》也。讖之依附《六經》者，但《論語讖》八卷，餘不概見。以爲僅此一種，偶閱《隋書・經籍志》注附見十餘家，乃知凡讖皆托古聖賢以名其書，與緯體相迥別。蓋其說尤誕妄，故隋禁之後永絕。

（二）《四庫全書總目提要》

> 按儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者詭爲隱語，預決吉凶。《史記・秦本記》稱盧生奏《錄圖書》之語，是其始也。緯者經之支流，衍及旁義，……。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡其說，各自成書，與經原不相比附。如伏生《尚書大傳》，董仲舒《春秋陰陽》，核其文體，即是緯書。特以顯有主名，故不能托諸孔子，其它私相撰述，漸雜以術數之言，既不知作者爲誰，因附會以神其說，迨彌傳彌失，又益以妖妄之詞，遂與讖合而爲一。

以上的說法，有幾點事情是值得住意的：

1. 指出讖書的定義爲「詭爲隱語，預決吉凶」，一語道破讖書與緯書實有不同。
2. 此段論述最值得肯定的是，它把讖書與緯書的原本始末交代出來，從流變的視角去試探個別的源流問題，進而指出讖緯合流的歷史因緣。
3. 由此可以看到一件事：當緯書建立之始，原本是附經而立，但是因爲受到整個思想界的影響，一則雜以術數之言，一則受到讖書的直接影響，反而被讖書融合了，於是合流爲一。

二、主張讖緯互辭無異

（一）俞正燮《癸巳類稿》〈緯書論〉說：「然則讖宜傳乎。緯故在讖，讖舊名也。……，而無折衷，其始名讖者。……其名緯者，以經名定之。」

（二）顧頡剛《秦漢的方士與儒生》說：「這兩種在名稱上好像不同，其實內容並沒有什麼大分別。實在說來，不過讖是先起之名，緯是後起的罷了。」

（三）陳槃更把圖、候、緯、讖、符、籙、書看作一律，他說：

> 今按讖、緯、圖、候、符、書、錄，雖稱謂不同，其實只是讖緯，

而緯復出於讖。故讖、緯、圖、候、符、書、錄七名者，其於漢人，通稱互文，不嫌也。蓋從其占驗言之則曰讖，從其附經言之則曰緯，從河圖及諸書之有文字有圖言之則曰圖、曰緯、曰錄，從其占候之術言之則曰候，從其瑞應言之則曰符，同實異名，何拘之有？（《古讖緯研討及其書目解題》之〈讖緯命名及其相關之諸問題〉）

（四）鍾肇鵬《讖緯論略》舉八事爲例，亦說讖緯互辭，其結論爲：

根據以上考辨，可見不論從漢魏人對讖緯的理解來說，或者就讖緯的實質來看，讖與緯只是異名同實。」又說：「讖緯就其實質是沒有區別的。只是就產生的歷史先後來說，則讖先於緯。漢代神化儒學，方士化的儒生以讖附經，於是產生了緯書。緯以配經，其中也汲取了一些古傳記及漢師經說(主要是今文經學),形成漢代的讖緯神學。

綜觀以上各家說法，可以歸納如下的意見：主張「讖緯互辭無異」的說法的，傾向於說讖先緯後，既然如此，讖與緯何以會相同，只能說在後來的發展中，讖與緯可以互通有無，但在本質上是不同的，正如《四庫全書總目提要》指出讖書與緯書的差別。因此，主張「讖自讖、緯自緯」的，是從本質上說有別，而主張「讖緯互辭無異」的，是從共時的角度說無別，所以，這兩說說法是可以並行不悖、相輔相成的。再者，從東漢人做字面的解釋來看，河圖、洛書是讖書〔註1〕，具有徵驗預言的作用，而所謂緯書呢？實則東漢人所說的讖書即指緯書也，若非如此，何以張衡會說：「且河洛、六藝，篇錄已定，後人皮傅，無所容篡」(《後漢書．張衡列傳》)因此，從共時的角度來看，讖緯不分是成立的，那麼緯書與讖書實爲一物？而緯書又爲何？這些問題只要從共時的角度觀之，即可知道東漢人在使用這兩個名詞時，並未

〔註1〕《論語．子罕》說：「鳳鳥不至，河不出圖。」；《易經．繫辭傳上》也說：「天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。」從古書記載的言論觀之，河圖、洛書爲祥瑞之物，因此《史記．孔子世家》記載魯哀公十四年，魯君西狩獲麟，孔子以爲不祥，蓋亂世出現麒麟獸，本爲不經，所以孔子就說：「河不出圖，洛不出書，吾已矣夫。」然則河圖、洛書究爲何物？《尚書．顧命篇》說：「天球，河圖在東序。」從字面上看，天球好比天象圖，河圖是指像銀河般的星狀圖，排列在天球的東邊，因此，河圖是一種星象圖，非寶石也；洛書當亦如此，後人說「河不出圖，洛不出書」變成一種習慣用語，並非眞的有圖書出現，蓋古人常以地象配合天象，故有此言。今東漢人說緯書（或讖書）源於河圖、洛書，蓋取其天文之意也，因爲緯書所載錄的正是古代天文占的知識。

做嚴格的區分，於是有緯、讖同時出現的情況。至於，「緯書」之名首先被單獨使用是在荀悅《申鑒・俗嫌》:「世稱緯書，仲尼之作也。」又說:「然則可謂八十一首，非仲尼之作矣。」(《申鑒・俗嫌》) 可見荀悅所指稱的「緯書」，即張衡所稱的「讖書」，以此可見「讖書」與「緯書」在時代先後上的名稱使用的轉變。

以下做讖書與緯書本質上的分析：

讖書最早出現記載，是在《史記・趙世家》。《史記・趙世家》說:「趙簡子疾，五日不知人，大夫皆懼。醫扁鵲視之，出，董安于問，扁鵲曰:『血脈治也，而何怪。』在昔秦穆公嘗如此，七日而寤。寤之日告公孫支與子輿曰:『我之帝所甚樂。吾所以久者，適有學也。帝告我，晉國將大亂，五世不安，其後將霸。未老而死，霸者之子且令，而國男女無別。』」於是公孫支把這件記錄下來，司馬遷稱此事說:「秦讖於是出矣。」除此之外，還有一句讖言出自《史記・秦始皇本紀》:「燕人盧生，使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書曰：亡秦者胡也。」此處「錄圖書」，陳槃〈古讖緯書錄解題〉以為即〈河圖〉，因為王充《論衡・實知》:「亡秦者胡，〈河圖〉之文也。」然則，此處的「河圖」並非孔子心目中的「河圖」，是經過戰國方術之士附會造作之書，於是，〈河圖〉、〈洛書〉就成為讖書的始祖。由此觀之，讖書就是一種預言吉凶的書，它可以是事情未發生前的預言，也可以是事情發生後編撰出來的話；在漢代，王莽與東漢光武帝就是運用它，登上皇帝之位。

第一、「緯書」，這個名詞的由來，並不像「讖書」那麼明確，因為當「緯書」出現之時，已是東漢讖緯盛行之時，而且在東漢以前的古籍上也從未出現「緯書」這個名詞，而且，漢朝人為什麼用「緯書」這個名詞來稱呼？是否有其特殊意義？首先要知道「緯」在此的用意。古籍中常見「經緯天地」之語，彷彿天地間可以像紡線一樣織成一個網面；天上的日月星辰亦復如此。考之緯書中，緯字的用法又如何呢？《易緯・乾鑿度》說:「天地爛明，日月星辰布設，八卦錯序，律歷條列，五緯順軌。」鄭玄注:「五緯，五星也。」;《易緯・通卦驗》說:「王蓬芮色青而熒熒，然狀如粉絮，……」鄭玄注:「星有五緯，亦有五客，曰國皇、溫星、老子、周伯，其一即王蓬瑞也，錯乎五緯之間，……」;《易緯・是類謀》說:「緯縮合宿，毀日月珥，浮氣悕出」鄭玄注:「緯，五緯；……」以上三例中的「緯」是漢代星象學的專門用語，所以，緯書以「緯」來命名，其內容必然與天文、星象有關，這與目前所認知

的緯書不謀而合，因爲由目前所輯佚的緯書中，佔滿了大量的天文、星象的專有名詞，得到證明；緯書主要的思想內涵也即在此。「天文占」是緯書很重要的內涵，此內涵正是漢代天人感應最重要的一環。所謂天文占，其實就是古代的占星術，它是藉由觀察星象以測知人事禍福的一種知識，只是到了漢代，經由董仲舒提倡天人感應之後，緯書就蒙上一層政治的光環。

瞭解了讖書與緯書的名稱由來與實質內容，就可以知道兩者的異同：相同的是兩者都具有預言吉凶禍福的性質；不同的是讖書是藉人事以預言人事，而緯書是藉天文以預言人事。因此，陳槃說：「故讖、緯、圖、候、符、書、籙七名者，其於漢人，通稱互文，不嫌也。」（《古讖緯研討及其書目解題》）之〈讖緯命名及其相關之諸問題〉），這話也沒錯，因爲讖與緯同屬預言體系，所以可以不別，但是在本質上，兩者具有不同的內涵（《四庫全書總目提要》已指出兩者的不同），是不可以不分別的，畢竟，由漢代流行的思潮觀之，說「緯書」比說「讖書」，更具有時代的意義，也更名符其實。

第二節　緯書的主要內容及其思想探源

一、緯書的主要內容

在探索緯書思想的起源之前，先要知道緯書的主要內容，以目前輯佚所見的緯書觀之，最明顯的要屬天人感應的部份，其次就是陰陽五行的部份，除此之外，就是解釋個別經書的義理部份（河圖、洛書與七經）。其中天人感應的部份，主要表現爲天文占與節候占等災異形式，以及相對於災異的符瑞。至於陰陽五行的部份，凡是以五行爲基礎所表現的思想皆是，包含災異、符瑞、五德終始等說法。最後一部份所體現的是個別經書的思想，這也說明了緯書依附經書的事實。

（一）天人感應

1. 天文占：緯書中的天文占大別有七：

（1）日　占

緯書中關於太陽占驗的現象，歸納起來大別有以下四種：

（1.1）日　蝕

漢代人在觀察日蝕上有相當科學的見解，《春秋緯・感應符》說：「日將

蝕，必先青黃，不卒至，漸消也，日光沉掩，皆月所掩毀傷，雌爲征伐其雄。」他們說日蝕是因爲月亮遮蔽了太陽所致，這樣說法完全正確，而且相當科學。他們還歸納出幾種觀察日蝕的方法：「日蝕有三法：一曰：妃黨恣，邪臣任側，日黃無澤，則日以晦蝕，其發必於眩惑；二曰：偏任權柄，大臣擅法，則日青黑，以二日蝕，其發必於酷毒，三曰：宗黨犯命，威權害國，日赤，鬱怏無光色，則日以朔蝕，其發必於嫌隙。」（《春秋緯・感精符》）：「日青中黃外，是爲一不可。（注：日者黃中爲主應行，君仁黃中而青外，君禮黃中而赤外，君義黃中而黑外，君智五色積聚，明照四方矣。今天青中而黃外，是位次倒置，黃爲外奪，故爲一不可矣。）日赤中黃外，是爲二不可。（注：略）。日白中黃外，是爲三不可。（注：略）日黑中黃外，是爲四不可。（注：略）這是由日食的顏色來測知人事的禍福。

（1.2）日冠、日珥、日暈

這三項都是指太陽周圍出現了不同情況的光環。它們各有代表的政治意義，譬如：日冠所代表政治上的意義：

> 日冠謂臣權在君上也。不損至於進所愛，復不損害忠良，復不損專主威，復不損邪行私，復不損王政衰，復不損謀爲非冠也，謂不以禮自治也，上不知也。（《孝經緯・雌雄圖》）

日珥所代表的政治上的意義：

> 日珥者，此變最劇，敗傷君者也，致滅上有之徵，禍從君不禁下起在左右，禍從臣詐主在上，禍從妃后在下，禍從臣專政，從爲自用，橫爲暴多，無奸臣通。（《孝經緯・雌雄圖》）

日暈所代表政治上的意義：

> 日暈者，所見之國，彫殺草木五穀，不出六十日，中有兵起；所見之處，用事弱亂，故日暈者，三年乃止。（《孝經緯・內事》）

以上三條是原則性的條文，各有所代表的意義，因此，在遇到日冠、日珥或日暈時可以依據此原則去考察，然後做不同情況的判斷。

（2）月　占

月亮的占驗：大別有三種：月蝕、月色、月暈。月相對於日而言，好比臣下與君王的關係，因此，月的占文中，少見與君王本身有關的事：如：《春秋緯・感精符》：「月食角，獄訟煩惡；月食氐，宮嬪災毀；月食亢，疾疫興昌；月食尾，市興大水；月食箕，津梁塞，讒出謗作；犯井，大水；犯鉞，

后宮用鉞。」如：《河圖・帝覽嬉》：「月入而黃，主人受殃；出而黃赤，客受其謫。赤三日不復，主人戰不勝。」如：《春秋緯・考異郵》。「月暈軫，諸侯滅兵。」

（3）五星占

五星是指木、火、土、金、水五星，即歲星、熒惑、鎮星、太白、辰星。五星所代表的政治意義是：「歲星得度，五穀孳；熒惑順行，甘雨時；鎮星得度，地無災；太白出入當，五穀成熟，人民昌。」（《尚書緯・考靈曜》）上述中辰星未提，當是佚文，因爲在同一篇說到：「故政失於春，歲星滿偃，不居其常；政失於夏，熒惑逆行；政失於季夏，鎮星失度；政失於秋，太白失行，出入不當；政失於冬，辰星不效其鄉，五政俱失，五星不明。春政不失，五穀孳；夏政不失，甘雨時，季夏政不失，時無災；秋政不失，人民昌；冬政不失，少疾喪，五政不失，日月光明。」如此，五星中每一顆星都有其代的政治意義，一旦他們有異常的現象，就可以據此推斷地上的人事禍福。

（4）二十八星宿〔註2〕

《春秋緯・文曜鉤》：「列宿二十八，是日、月、五星之所由，吉凶兆之要處也。」所以，在占星象時，二十八宿居於關鍵的地位，凡是日、月、五星皆以二十八宿做爲觀察點，然後做相關位置的推論，如果有異於平常的情況，就表示有事情發生，舉例而言：如果日蝕的位置在昴宿，則「王宗謀國，同姓自立」（《春秋緯・感精符》）；在鬼宿，則「其國不安，近期一年，遠期三年」（《春秋緯・感精符》）。如果月亮侵犯到鬼宿，則「大臣有誅，一曰國有憂」（《河圖・帝覽嬉》）；侵犯到柳宿，則「有土功事」（《河圖・帝覽嬉》）。五星亦復如此。二十八宿本身就帶有政治意義，而且各有姓名，如：參宿「主斬刈，神名虛圖，姓祖及。」；畢宿「主邊兵，神名扶骨，姓傳兒侯。」……（凡此參見《春秋緯・佐助期》）。

（5）妖　星

所謂妖星就是會帶來災禍的星子，它們是由五星變異而生的，總共有三十五顆星，於《孝經・雌雄圖》載之甚詳，文繁不及備載，今摘錄第一顆星觀之：「天垣一：天垣星，在角宿中，出月左方，日在甲寅。歲星將出而不出，

〔註2〕二十八宿爲：東方七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕。西方七宿：奎、婁、胃、昴、畢、觜、參。北方七宿：斗、牛、女、虛、危、室、壁。南方七宿：井、鬼、柳、星、張、翼、軫。

其與日合二十日，其未出二日，必有災雲。蒼赤黑色三物，厭日之光，青色之星有兩，必有災方在其旁出，而生天垣之星。所指之國消，主死，正星變色而青，期二年。」

（6）流星、客星、彗星

這三種星，在天文占驗上份屬惡星。流星在天文占驗中有不同的形象，如：《春秋緯・文曜鉤》：「流星有光，夜見牆垣而有聲者，野雞盡呴，名天保，所下之野大兵起。」；《春秋緯・文曜鉤》：「流星前如缶盆，後皎然白，其欲入時，施施如金散，此謂使星。其所入宿受福，期一年，遠二年。」；《河圖・帝覽嬉》：「流星夜見，光望之有尾，離離如貫珠，名曰天狗，從所下，兵大起，王者徙都邑，期三年。」這是由流星的形狀來占驗，有也從流星掉入二十八宿的位置做判斷，同時見於《春秋緯・文曜鉤》以及《河圖・帝覽嬉》中。客星，以現在天文學的術語來說，就是新星，其形成原因是由於恒星壽命已盡，所以爆炸，而產生光芒，是很不常見的現象，所以，《春秋緯・文曜鉤》說：「客星不在列宿之中，故不常見，其出必有所主，然出多主凶災。星皆為惡殺，亦無定名，故以客星眩之。」客星雖不常見，但它的占文也頗多，同樣見於《春秋緯・文曜鉤》與《河圖・帝覽嬉》中。彗星，是一種不祥的星象，《春秋緯・文曜鉤》說：「彗為不吉之星，其見無期，其出行無度，遇聖主則伏而不見，遇暴君則出而助虐，故又名天賊，亦名天狗。」

（7）北斗七星

這七顆星容易觀察得到，也為人所熟知，在天文占驗上是祥瑞之星，但如果發生異常的現象，則有災禍發生。北斗七星的政治意義，是從《尚書・舜典》：「在璿璣玉衡，以齊七政」說之，所以，《春秋緯・運斗樞》說：「北斗七星，所謂璇璣玉衡，以齊七政。杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。是謂帝車，運乎中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫于斗。」

2. 節候占

顧名思義，就是節氣、天候的占驗，主要以《易經》的卦氣說之，故《易緯・通卦驗》說：「凡易八卦之氣，驗應各如其法度，則陰陽和、六律調、風雨時、五穀成熟、人民取昌，此聖帝明王所以致太平法。故設卦觀象，以知有亡。夫八卦謬亂，則綱紀壞敗，日月星辰失其行，陰陽不合，四時易政。」只要依循八卦指示的法則，就是依循自然的法則，如此則政通人和；反之，

則敗亂紛乘，災異頻仍，故曰：「八卦氣不效，則災異氣臻，八卦氣應失常。」（《易緯‧通卦驗》）

3. 符　瑞

符瑞所表現的形式，是從災異的反面來看，因此，有所謂的妖星，就有所謂的瑞星：卦氣有不正的時候，當然就有正的時侯，舉例而言：「天子舉賢，則景星放于天」（《春秋緯‧演孔圖》）；「王政和平，則老人星臨其國，萬民壽」（《春秋緯‧運斗樞》）：「仁義茂盛，賢俊彰明，神符感出，景星守參」（《春秋緯‧元命苞》）；「人君政治休明，賢良悉用，陰陽以合，風雨以時，則黃雲繽紛于列宿之間。」（《春秋緯‧元命苞》）因此，只要國君政治清明，仁義並施、舉賢良，放邪辟，就會有祥瑞之象。

4. 星域分野

緯書中還有將天上的星域依據地上的州域來畫分，如：《春秋緯‧文曜鉤》說：「布度定記，分州繫象。華歧以北，龍門、積石，至三危之地，雍州，屬魁星。則大行以東，至碣石、王屋、砥柱，冀州，屬樞星。三河、雷澤東，至海岱以北，兗州、青州，屬璣星。蒙山以東，主南江、會稽、震澤，徐揚之州，屬權星。大別以東，至雷澤、九江、荊州，屬衡星。荊山西南至岷山、北嶇、鳥鼠，梁、荊，屬開星。外方、雄耳至泗水、陪尾，豫州，屬搖星。」這是以北斗七星和九州做爲畫分的依據〔註 3〕。分野說的目的是爲了在占驗時，能方便說明異象之所在，並由此亦能判斷此處將會有事情發生。〔註 4〕

〔註 3〕九州爲早期古代中國州域的分法，載於《尚書‧禹貢》：緯書的九州即採《尚書‧禹貢》的說法。

〔註 4〕分野說由來已久，是古代占星術中很重要的一環，因此凡是提到占星的地方，都會提到，如《史記‧天官書》、《淮南子‧天文訓》與《漢書‧天文志》都有記載，但說法與緯書有異。《史記‧天官書》說：「二十八舍主十二州，斗秉兼之，所從來久矣。秦之疆也，候在太白，占於狼、狐；吳楚之疆，候在熒惑，占於鳥衡；燕、齊之疆，候在辰星，占於虛危；宋、鄭之疆，候在歲星，占於房、心；晉之疆，亦候在辰星，占於參、罰。」《淮南子‧天文訓》說：「角、亢，鄭；氐、房、心，宋；尾、箕，燕；斗、牽牛，越；須女，吳；虛、危，齊；營室、東壁，衛；奎、婁、魯；胃、昴、畢，魏；觜嶲、參，趙；東井、輿鬼，秦；柳、七星、張，周；翼、軫，楚。」《漢書‧天文志》：「角、亢、氐、兗州；房、心，豫州；尾、箕，幽州；斗、江、湖；牽牛、婺女，揚州；虛、危，青州；營室、東壁，并州；奎、婁、胃，徐州；昴、畢，冀州；觜嶲、參，益州；東井、輿鬼，雍州；柳、七星、張，三河；翼、軫，荊州。」其中以國爲畫分依據的，當是春秋、戰國以來的說法，而十二

5. 小　結

從天人感應所表現出來的符瑞，是相應於天文占與節候占的災異形式，兩者都是一種變異的現象，但所代表的意義正好相反，畢竟政治有好有壞，如果上天只對不好的事情做反應，而忽略了好的事情，這對地上的人而言是很不公平的，（但就制定這個原則的人而言，這種說法都只是附加上去的意義），因此，所謂災異符瑞，其最大意義並不在於現象本身，而是在於它政治上的意涵。在占驗的理論中，政治與天象、天候形成密不可分的關係，只要是可以觀察得到的現象，都會賦予它政治上的意涵，譬如天文占中，日代表國君、月代表臣、五星象徵時歲的運轉、二十八星宿象徵二十八種不同執掌的官，亦即百官的代表、北斗七星象徵七政，其它本身就帶有惡運的星，則象徵影響國政發展的不利因素，在占驗時，還針對各個星體出現的異常情況，做出不同的解釋，如此細密而複雜的理論，正是緯書中最主要的部份。

（二）陰陽五行

1. 災　異

如《孝經緯・援神契》:「木氣生風，火氣生蝗，土氣生蟲，金氣生霜，水氣生雹。失政於木，則風來應；失政於火，則蝗來應；失政於土，則蟲來應；失政於金，則霜來應；失政於水，則雹來應。作傷致風，侵至致蝗，貪殘至蟲，刻毒致霜，暴虐致雹，此皆并隨類而致也。」如《河圖》:「君承木而王，爲人青色，修頸美髮，其民長身廣肩，尚仁長，皆象木也。仁，木性也，善則時草豐茂，嘉穀並生，鳥不胎傷，木氣盛也；失則列星滅，色亂，禾稼不登，民多厭死。……」以上是由五行配合時政，來說明政治災異的理論。

2. 符　瑞

緯書中以陰陽五行的形式所表現的符瑞，主要是表現在古時聖王的受命即位上。古時聖王的政治清明、國家無事，是後世學習傳誦的對象，因此，緯書中把他們的興起，附會上符瑞之說，是理所當然之事。符瑞包含符命與祥瑞，因爲兩者關係密切，故而一體言之，如《易緯・萌氣樞》說:「黃龍見，天灾將至，天子絀，聖人出，黃龍以戊巳日見，五色文章，皆具聖人得天受命，黃龍以戊寅見，此帝王受命之符瑞，最著名者。」除此之外，《尚書》所記載的，正是上古時代唐、虞、夏、商、周的事蹟，因此，緯書中符瑞的說法也集中表現

州爲分野，當是漢代說法。

在《尚書緯》中，見於《尚書緯・中候》，如：「堯即政七十載，德政清平，比隆伏羲，鳳皇朝於阿閣、驩林，景星出翼軫，朱草生郊，嘉禾孳連，甘露潤液，醴泉出山，修壇河洛，榮光出河，休氣四塞。」此爲一例，但總的思想表現即《尚書緯・中候・握河紀》所說：「昔古聖王，功成道治，符出，乃封泰山，今比目魚不至，鳳凰不臻，麒麟遯，未可以封。」

3. 五德終始

緯書中對於鄒衍的五德終始說大加發揮，把帝王、朝代的興起賦予它五德的色彩，如《尚書緯・中侯》：「太子發以紂存三仁附，即位不稱王，渡於孟津中流，受文命，待天謀，白魚躍入王舟，王俯取，魚長三尺，赤文有字，題目下名授右，有火自天出於王屋，流爲赤烏，五至以穀俱來。」如：《禮緯・稽命徵》：「其天命以黑，故夏有玄珪；天命以白，故殷有白狼銜鉤；天命以赤，故周有赤雀銜書。」如：《禮緯・稽命徵》：「舜以十一月爲正統，尚赤；堯以十二月爲正，尚白；高辛以十二月爲正，尚黑；高陽氏以十一月爲正，尚赤；少昊以十二月爲正，尚白；黃帝以十二月爲正，尚黑；神農以十一月爲正，尚赤；女媧以十二月爲正，尚白，伏犧以上未有聞焉。」以上所說即是三統說的理論運用，並建立由神農以至舜帝的五德世系表。

（三）經書義理部份

1. 河圖、洛書

緯書中對於河圖、洛書的解釋，可做爲認識河圖、洛書的依據。《春秋緯・說題辭》說：「河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符」，由這句話可以看出河圖代表天象圖，洛書代表地象圖，兩者是相應的。《春秋緯・命曆序》也說：「河圖，帝王之階，圖載江河山川州界之分野。」〔註5〕所以，在緯書中，視河圖、洛書爲一種記載全國地理圖志的書，其中記載了上古的山川形貌、名稱，以及來源，並說明九州之名與分界，其內容詳見《河圖・括地象》、《河圖・始開圖》、《河圖・玉版》、《河圖・絳象》等篇。

2. 七經緯

緯書中對於易、書、詩、禮、樂、春秋、孝經七部經書〔註6〕，有做個別

〔註5〕敦煌《瑞應圖》殘卷〈赤龍負圖授帝堯條〉也說：「圖有江河海水山川丘澤之形及州國之分，天子聖人所興起容類形狀也。」（以上條文見陳槃《古讖緯研討及其書錄解題》之〈古讖緯書錄解題〉（五），頁386。）

〔註6〕《春秋緯・說題辭》說：「六經所以明君父之尊，天地之開闢，皆有教也。」

的詮釋，以及相關義理的說明（這個部分可以做爲研究漢代經學之用，但在此，只陳述此一事實，並不做探討。《春秋緯》的部份，將另立章節做深入剖析。）

緯書對個別經書的詮釋部分，見於《春秋緯・說題詞》：

《易》者氣之節，含精宣律曆，上經象天，下經計曆。〈文言〉立符，〈象〉出期節，〈彖〉言變化，〈繫〉設類跡。

《尚書》者，二帝之跡，三王之義，所推期運，明受命之際；《書》之言，信而明，天地之精，帝王之功，凡百二篇，第次委曲。

《詩》者，天文之經，星辰之度，在事爲詩，未發爲謀，恬澹爲心，思慮爲志，故詩之爲言志也。

《禮》者，體也，人情有哀樂，五行有興滅，故立鄉飲之禮，終始之哀，婚姻之宜，朝聘之表，尊卑有序，上下有禮，王者行禮，得天中和。

《禮》者，體也，禮所以設容明天地之體也。禮者播天地、苞陰陽者也。知生則賻，禮之質也。喪祭之禮，莫不啥也。

《樂》無士大夫制。

《孝經》者，所以明君父之尊，人道之素，天地開闢，皆有孝。

以上是緯書中對於個別經書所做的綱要式的詮釋，頗帶有陰陽五行、天人感應的色彩，這是緯書解經的特色。

二、緯書思想探源

綜觀緯書的主要內容，從古籍中可以找出其思想源頭，最重要的有兩支：一支是日月星辰等占候，一支是陰陽五行，這兩支在上古時代的發展都相當久遠，可謂淵遠流長，今說明如下：

（一）天文占驗

在上古時代，就設有專門掌管日月星辰的官，最早見於《尚書・堯典》：「乃命羲、和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。」他們觀測日月星辰的動向，是爲了配合人事間的作息，讓人事的作息正常，而不致於混亂，在

此所謂「六經」是除了《春秋經》而言，因爲在《春秋緯・命歷序》中，只針對《易經》、《書經》、《詩經》、《禮經》、《樂經》、《孝經》做詮解，然此爲說之時的權宜安排，故而不列《春秋經》，不須拘泥。

當時是非常重要的工作，如果做不好，是要受到極刑的。《尚書・胤徵》記載：「羲和湎淫，廢時亂日，胤往征之，作〈胤征〉」。（孔安國傳：奉辭罰罪日征。）因爲羲、和貪於飲酒，而荒廢職掌日時的工作，因此，胤王被指派去征伐羲、和，其征伐文說：「惟時羲和，顛覆厥德，沉亂于酒，畔官離次，俶擾天紀，遐棄厥司。乃季秋月朔，辰弗集于房，瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走。羲、和尸厥官，罔聞知，昏迷于天象以干先王之誅。」「瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走」反映了當時人們對日食所做的反應，表現出恐懼無助的心裡狀態。

隨著時代的演進，崇拜鬼神的心裡逐漸人文化，到了周朝，百官已定，人事亦走上軌道，但是對於日月星辰的崇拜仍有增無減，如《周禮》所載的官制中，就有專門掌管日月星辰的官，如《周禮・春官・宗伯・大祝》：「掌六祈以同鬼神示：一曰類、二曰造、三曰禬、四曰禜、五曰攻、六曰說。」所謂六祈，皆與觀測星象有關，如鄭玄所注：「禜，日月星辰山川之際也；類、造，加誠肅，求如志；禬、禜，告之以時有災變也；政、說，則以辭責之。禜，如日食，以朱絲縈社；攻，如其鳴鼓然。《董仲舒・救日食》：『祝曰：炤炤大明，瀸滅無光，奈何以陰侵陽，以卑侵尊，是之謂說也。』禬，未聞焉。造、類、禬、禜，皆有牲；攻、說，用幣而已。」雖然各有不同的意涵，但皆是祭拜的儀式，所以有用牲、用幣之別。又，《周禮・春官・宗伯・占夢》：「掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶。」鄭玄注：「夢者，事之祥，吉凶之占，在日月星辰，季冬日窮于次，月窮于紀，星迴于天，數將幾終，於是發幣而問焉。」占卜時，是以錢幣做爲卜卦的工具，在當時，占夢是必須與當時日月星辰的情況結合起來，才能判斷夢的吉凶好壞，而不是光憑夢的內容就可以。舉《左傳》爲例，魯昭公三十一年記載：「十二月，辛亥朔，日有食之。是夜也，趙簡子夢童子羸而轉以歌，且占諸史墨曰：『吾夢如是，今而日食，何也？』對曰：『六年及此月也，吳其入郢乎，終亦弗克。入郢，必以庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日始有謫，火勝金，故弗克。』」由這個例子，就可以瞭解古代占夢的情況。又。《周禮・春官・宗伯・眡祲》：「掌十煇之法，以觀妖祥，辨吉凶。一曰祲、二曰象、三曰鑴、四曰監、五曰闇、六曰瞢、七曰彌、八曰敘、九曰隮、十曰想。」煇，日光氣也。鄭玄注：「祲，陰陽氣相侵也；象者，如赤鳥也；鑴謂日旁氣，四面反鄉，如煇狀也；監，雲氣臨日也；闇，日月食也；瞢，日月瞢瞢無光也；彌者，白虹彌天也；敘者，雲有次序，如山在日上也；隮者，升氣也；想者，煇光也。」這是專門掌管太陽的官，藉由觀測太陽周遭雲氣、

顏色、形狀與日食等情況，可以知道人事的吉凶，這是屬於非常專門而細緻的工作。舉例說，《左傳》昭公十五年：「梓愼曰：『禘之日，其有咎乎？吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也。』」祭祀的時候，出現赤黑色的太陽光，梓愼認爲是不好的預兆。

除此之外，《周禮》中還有兩位掌管天象的官，一位是馮相氏，一位是保章氏。《周禮・春官・宗伯・馮相氏》：「掌十有二歲，十有二月，十有二辰十日。二十有八星之位，辨其敘事，以會天位。冬夏致日，春夏致月，以辨四時之敘。」馮相氏掌管的工作，正好是堯時羲、和的工作。《周禮・春官・宗伯・保章氏》：「掌天星以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地所封，封域皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶，水旱降，豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事。」保章氏的工作有：觀測日月星辰、觀測星宿、觀測歲星、觀測雲氣的顏色、觀測時節的風，由此觀察所得可以補救時政。舉例言，《左傳》襄公十八年：「楚師伐鄭，……師曠曰：『不害。吾驟歌北風，又歌南風，南風不競，多死聲，楚必無功。』」觀南風而知楚國此戰必敗。又，僖公五年：「辛亥溯，日南至，公既視朔，遂登觀臺以望，而書，禮也。凡分至啓閉，必書雲物，爲備故也。」春分、秋分、夏至、冬至，每個時期都要把雲氣的變化記錄下來，做爲觀察人事吉凶的參考。這兩件例子，可以應用在保章氏的工作上。

綜合以上說法，從《尚書》可以知道觀測日月星辰的工作由來已久，而到了《周禮》的時代，逐漸形成一股思想潮流，這股思想潮流就是以天文占的形式，來解釋人事的吉凶禍福。一旦人們習慣於用天象做爲主要的思考模式時，人們的思想就愈趨保守，因此，一股重人文的思想潮流也繼之而起。如《左傳》昭公十八年，子產說：「天道遠，人道邇」；如果把人事的一切都託付給遙不可知的現象，那麼人的價值就完全無法突顯。因此，在講天象吉凶之時，更應該著重人性道德的層面，《左傳》中尤其突顯此一層面的思考〔註7〕，因此，重視

〔註 7〕如：僖公十六年：「春，隕石于宋五，隕星也；六鷁退飛過宋都，風也。」僖公問吉凶如何？內史叔興說：「君失問。是陰陽之事，非吉凶所生；吉凶由人，吾不敢逆君故也。」又，襄公九年：「晉侯問於士弱，曰：『吾聞之，宋災，於是乎知有天道，何故？』對曰：『古之火正，或食於心，或食於味，以出內火，是故爲鶉火，心爲大火。陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火，而火紀時焉，相土因之，故商主大火。商人閱其禍敗之釁，必始於火，是以日知其

國君道德的修養變成主要的思考方向。春秋戰國時代所並存的這兩股思潮，到了漢代合而為一，從董仲舒以降，無不如是，此即天人感應說之所由來。

（二）陰陽五行

自來對於陰陽五行的由來，皆以梁任公〈陰陽五行說之來歷〉一篇為基礎，探討者夥，近來對此問題做較詳細論證的，當是李漢三的著作《先秦兩漢之陰陽五行學說》，其中羅列漢代以前古籍中出現「陰陽」、「五行」的出處，並做探討。他所做的結論是：「陰陽說之創行，顯在孟子書後，約當戰國中葉之末。五行說倡自子思，其年世略與墨子相當，縱創行於戰國中年之前，亦決不早至春秋。……於此則知騶衍所以能依憑後出之陰陽說，而與前此之五行說合流，以成其陰陽家者言之所由矣。」所以，陰陽、五行發展到騶衍時，合流為一，以後說陰陽五行的意義，就必須從騶衍說起。

關於騶衍的生平及學說，《史記・孟子荀卿列傳》記載最詳：「鄒衍睹有國者益淫侈，不能尚德若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變終始大聖之篇，十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠，先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥制度，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川通谷，禽獸水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人所不能睹，稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲，以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數，中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之。人民禽獸，莫能相通者，如一區中者，乃為一州，如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉，其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下，六親之施，始也濫耳。王侯大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之，是以鄒子重於齊。適梁，惠王郊迎執賓主之禮；適趙，平原君側行撇席；如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮身親往師之，作主運。」

歸納以上這段話，騶衍學說有三項重點：

第一、講五德終始說、符應說。

有天道也。』公曰：『可必乎？』對曰：『在道，國亂無象，不可知也。』又，昭公七年：公曰：詩所謂『彼日而食，于何不臧』者，何也？對曰：『不善政之謂也。國無政，不用善，則自取謫于日月之災，故政不可不慎也，務三而已：一曰擇人、二曰因民、三曰從時。』

第二、講九州。

第三、講仁義、節儉、君臣上下六親之施。

觀此三項內容可以發現緯書與騶衍學說的關係：

第一、騶衍五德終始說的內容，講「陰陽消息」、「怪迂之變」、「必先驗小物」，其本質上就是一種占驗之術，至於所占驗的內容，不外是陰陽消息有關的現象，如天文、節候、地震等；與緯書同出一源。再者，騶衍也說黃帝以來的機祥制度此即所謂祥瑞、符命之說；緯書中亦頗講此說。最後，又說到騶衍列出中國境內少見之珍奇物類，此即是緯書中常說的祥瑞之物，如：龍、鳳、麒麟，如：嘉禾、朱草、芝草。由此觀之，騶衍學說與緯書之間的關係不言可喻。

第二、騶衍講九州，與河圖、洛書講中國九州名山大川，若合符節。

第三、騶衍講仁義、節儉、君臣上下六親之施，正是緯書背後所隱含的道德意涵。

然則騶衍學說與緯書的關係若此，是否緯書就是騶衍學說的遺留，或者同時代底下，共同的產物，不敢斷言，但因騶衍著書未能流傳後世，倘以司馬遷所見、所述，兩者實難定其粗略。

第三節　《春秋緯》內文分析

依據《緯書集成》所錄篇章，共有二十九篇，但以《春秋緯・錄圖》至《春秋緯・甄曜度》十二篇，篇文只有一、二條，故而略之，因此，其餘十七篇爲主要探討對象。孫瑴《古微書》中，針對其所收錄的緯書篇章做書目解題，其說言簡意賅，頗能概旨，因以資用。於此，將以《古微書》的說法爲基礎，做爲《春秋緯》內文分析之用，至於另外兩篇〈春秋緯〉與〈春秋圖〉，則再做另解。

一、《春秋緯・演孔圖》

《古微書》說：「賁居子曰：『此耑爲血書圖而述也，故以演孔立名，而旁及帝王。』」

案：所謂演孔圖是指孔子作《春秋》之後，上天授給孔子的，其中帶有朝代更替的意謂，〈演孔圖〉說：「孔子曰：『丘作《春秋》，天授〈演孔圖〉，

中有大玉，刻一版曰：璇璣一低一昂，是七期驗敗毀滅之徵也。』」何謂演孔圖？〈演孔圖〉說：「得麟之後，天下血書魯端門曰：『趨作法，孔聖沒。周姬王，彗東出，秦政起，胡破術。書紀散，孔不絕。』子夏往視之，血書飛爲赤烏，化爲白書，署曰演孔圖，中有作圖制法之狀。」所以，〈演孔圖〉是由血書圖而來，血書圖飛爲赤烏，化爲白書，帶有五德終始的意謂，這裡指周朝滅亡，漢朝興起之意，此乃緣於漢高祖有所謂「赤帝斬白蛇」之說〔註8〕；〈演孔圖〉也說：「卯金刀，名爲劉。中國東南出荊州，赤帝後次代周。」〔註9〕因此，孔子作《春秋》，在緯書中就變成「孔子爲漢帝制法」的說法，如〈演孔圖〉說：「邱攬史記，援引古圖，推集天變，爲漢帝制法，陳敘圖錄。」因此，〈演孔圖〉一篇是假孔子作《春秋》之事，來說明漢代是應天命而起的事實。

二、《春秋緯・元命苞》

《古微書》說：「貫居子曰：『元，大也。命理之隱深也。苞，言乎其羅絡也，萬象千名，靡不括也。然主以《春秋》立元之意爲履端，故其名則然。』」

案：此篇的重點在於「以《春秋》立元之意爲之履端」，即推演《春秋》元年、春、王、正月、公即位，公羊家所謂五始之意，然後藉由說明五始之意，進而指出帝王受天命而起的道理，故有改正朔之說，而所謂天命者，必然與周遭的人、事、物其相應之處，此謂天人感應之道也。因此，〈元命苞〉是談論帝王應天命而興的道理。

三、《春秋緯・文曜鉤》

《古微書》說：「貫居子曰：『大率闌星曜，而幽曲言之，故曰鉤。』」

案：〈文曜鉤〉一篇所談論者，即日月星辰相應於人事的道理，其中可以看到星宿對應於州域、制度、以及人事的禍福，這是一套天文占的理論。

〔註8〕《漢書・高帝紀》說：「高祖被酒，夜徑澤中，令一人前行。行前者還報曰：『前有大蛇當徑，願還。』高祖醉，曰：『壯士行，何畏。』乃前，拔劍斬蛇，蛇分爲兩，道開。……有一老嫗夜哭，人問嫗何哭？嫗曰：「人殺吾子。」人曰：『嫗子何爲見殺？』嫗曰：『吾子白帝子也，化爲蛇，當道，今者赤帝子斬之，故哭。』人乃以嫗不誠，欲苦之，嫗因忽不見。」此爲漢高祖「赤帝斬白蛇」之說的由來。

〔註9〕《漢書・高帝紀》說：『秦始皇帝嘗曰：《東南有天子氣》。』」

四、《春秋緯・運斗樞》

此篇《古徵書》未錄題解。

案：觀其篇名可知與北斗七星有關。有文曰：「天文地理各有所主。北斗有七星，天子有七政。」這種說法來自《尙書・舜典》：「在璿璣玉衡，以齊七政」，所以，七星的運轉乃關乎七政的運作穩當與否，可見北斗七星的重要性，有如樞紐一般，故名爲〈運斗樞〉。

五、《春秋緯・感精符》

《古微書》說：「賁居子曰：『此言一切災祥，皆精神之感召而天物來符。故多述人事。』」

案：本篇所論述的重點即在於天人之間的感應，彼此是互動的；天上的反應是來自於人的精神感召，人事的作爲會影響上天的賜福或降災，其中所感的對象是日月星辰，故曰：「地爲山川，山川之精上爲星，各應其州域分野爲國，作精神符驗也。」

六、《春秋緯・合誠圖》

《古微書》說：「賁居子曰：『此主赤龍一圖而立名。明夫天人之合，皆有誠通，而其象已先著於圖。則龜馬之書，皆不誤也。故其述赤帝爲多。』」

案：本篇所論述的重點在一個「誠」字，以明天人之間惟有眞誠始有好的回報，故古帝王之興必有符命以相待。本篇根據堯母慶都與赤龍交合而生堯的神話故事，引出「赤帝起誠天下寶」的箴言，赤龍所負之圖，上曰：「赤受天運」，說明堯受天命之符；此雖說堯，然實爲漢高祖也，因高祖爲赤帝的化身，故隱約說明漢代亦是承受天運而興的事實。

七、《春秋緯・考異郵》

《古微書》：「賁居子曰。『此篇則專談物應耳。郵與尤通。』」

案：本篇可由題名入手，所謂考異郵，考求災異之所由來也。譬如雩禮的舉行，是因爲天不下雨的緣故，而爲什麼天不雨，是因爲國君不行德政，所以上天示警，即緯書所說「國大旱，冤獄結。旱者，陽氣移精不施，君上失制，奢淫僭差，氣亂感天，則旱徵見。」

八、《春秋緯・保乾圖》

此篇《古微書》未錄題解。

案：觀題名，乾為天、為君，為國君者如何保守立國之道，其關鍵就在於改憲立制。「王者三年一蠲法」，其因在於「三五展轉，機以動運，故三百歲斗曆改憲也。」因此，這是順應天機所必要做的改變。

九、《春秋緯・漢含孳》

《古微書》說：「賁居子曰：『共翁難雉乙卜于白若之龜，猶知夏之後有商，商之後有周。謂孔子之後，不應知有漢，亦誤也。顧可以言漢，亦可以言魏晉；可以由魏晉，亦可以言唐若宋，若今日，若無窮矣。謂書出漢儒，又不應如是之膚，固知是商瞿馯臂輩偶然而推，故迄於漢。』」

案：觀《古微書》的說法，實難瞭解其意。就題名來說，漢指漢代，孳指孳生，有孳乳繁衍之意，希望漢朝國運能生生不息之意。承襲前述漢承天運的說法，這篇的立意是希望漢朝能永承天命而不絕。

十、《春秋緯・佐助期》

《古微書》說：「賁居子曰：『此主為炎漢佐命豫識其籙，故蕭何之狀現於圖文，當時必併及諸傑，後不傳耳。』」

案：從題名觀之，此篇之意當指佐助劉邦打天下的功臣而言，因佚文，所以只載錄蕭何一人。其實這些功臣將相皆是天上星宿轉世為人，輔助劉季而有天下。再次證明漢承天命之說。

十一、《春秋緯・握誠圖》

此篇《古微書》未錄題解。本篇輯文不多，然其篇意當與〈合誠圖〉相似，蓋言天命之授與，惟誠可致。

十二、《春秋緯・潛潭巴》

《古微書》說：「賁居子曰：『潛潭者，水之沉深也；巴，又水之屈曲也，蜀江學巴字而流，蓋其遠也。撰名若此，弔詭之甚。』」

案：本篇的篇意為何？實難從題文觀出，因輯文多述日食之象與人事禍福的

關係，兼及星宿，是否因其中道理幽深難解故名〈潛潭巴〉，不得而知。

十三、《春秋緯・說題辭》

《古微書》說：「賁居子曰：『此總書者，統諸緯之義而釋其文也。』」
案：本篇內容為名物之訓詁，包羅六經精義、天文、地理、動物、植物；其解釋方式是以陰陽感應說之。

十四、《春秋緯・命歷序》

《古微書》說：「賁居子曰：『《春秋緯》十有三篇，無所謂〈命歷序〉者。諸書徵引，冥莖歲代，帝王籙運，顧多主於命歷，則欲推邃古之聞，不得不列是書矣。』」
案：此篇猶如上古帝王年表，從開天闢地以至獲麟止，分為十紀，再由獲麟至漢止，其間帝王傳承之跡甚明。

十五、《春秋緯・內事》

《古微書》說：「賁居子曰：「《春秋》、《孝經》各人內事，雖不繫緯讖篇目，而其文詞殊甚龐噩，又俱有宋均之注，故以為錄。」案：此篇篇意為何，無法從輯文得知，姑且置之。

十六、〈春秋緯〉

〈春秋緯〉多為前數篇章重覆之條文，內容包羅萬象，可以說是集其大成者。

十七、《春秋緯・春秋圖》

內文為占星文，因與天文圖象有關，故名為〈春秋圖〉。

綜合以上的分析，歸納《春秋緯》的主要內容如下：

（一）說解經文：主要見於〈演孔圖〉與〈元命苞〉兩篇，其中談論到孔子制作《春秋》之事、三科九旨、張三世、三統說、五始說、受命說、質文說，一般公羊家所談論的主題都有，由此可見，《春秋緯》出自今文家之手。

（二）天人感應說：其內容除了以天文災異的形式表現外，還談到祥瑞、

天人相副、陰陽五行等思想，遍布各篇。

（三）漢承天命說：主要見於〈合誠圖〉、〈漢含孳〉、〈佐助期〉、〈握誠圖〉四篇，此說是由孔子爲漢帝制法的說法而起，因爲孔子作《春秋》而有赤鳥下，漢朝就是以赤帝開國，因此，漢朝的興起，從孔子作《春秋》時就預言了，說明漢朝乃是承受天命而起，也希望這個天命能永祚不息。

（四）名物訓詁：主要見於〈說題辭〉一篇。孔子有鑑於臣子的僭越無度，因此重正名，如此才有上下尊卑之分，這樣的思想爲後人解說《春秋》時所繼承，《春秋緯》的這一篇即爲此一思想的表現。



第四章　《春秋繁露》與《春秋緯》中的異文現象

本章共分爲三節：第一節〈說解《春秋》經傳之內文思想較析〉，第二節〈體現天人感應之內文思想較析〉，第三節爲結語。本章寫作的方式：首先取出論點的主題做爲標題之用，然後在每一標題之下，陳述《春秋繁露》與《春秋緯》的論點，做爲先後之比較與分析。

第一節　說解《春秋》經之內文思想較析

一、孔子制作《春秋》之王者意

董仲舒的說法：

《春秋繁露・三代改制質文》，他說：「故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯、尚黑、絀夏、親周、故宋。」

〈對策〉文說：「孔子作《春秋》，先正王而繫萬事，見素王之文焉。」

《春秋緯》的說法：

《春秋緯・演孔圖》：「邱作《春秋》，王道成。」

又：「孔子論經，有鳥化爲書，孔子奉以告天，赤爵集書上，化爲黃玉，刻曰：孔提命，作應法，爲赤制。」

又：「丘爲制法之，主黃綠，不代蒼黃。」

又：「邱攬史記，援引古圖，推集天變，爲漢帝制法，陳敘圖錄。」

又：「麟出周亡，故立《春秋》，制素王授當興也。」

案：蘇輿就〈三代改制質文〉「作新王事」一語說：「即《春秋》爲漢制作之說所由昉。魯爲侯國，漢承帝統，以侯擬帝，嫌于不恭，故有託王之說。」蘇輿的說法，是從緯書的論點說之，因爲，董仲舒的說法是承自公羊師說，是否有「爲漢制作」之說，尚且言早，不過，董仲舒在與漢武帝對策文中，曾提提出「素王」一詞，其中所包含的王者之意，已有隱指漢朝政權之意。現在，《春秋緯》繼承了董仲舒的遺意，而且還更明白的指出，孔子作《春秋》就是「爲漢帝制法」，順道爲漢朝正統的合理性自圓其說一番，因爲，從五德終始的角度說之，董仲舒說魯（實爲周朝）爲黑統，黑色在五德中代表水德，而緯書說漢爲赤色，爲火德，如此則形成五行相勝之勢〔註1〕。

二、三世說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・楚莊王》:「《春秋》分十二世以爲三等：有見、有聞、有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。」

緯書的說法：

《春秋緯・演孔圖》:「昭、定、哀爲所見，文、宣、成、襄爲所聞，隱、桓、莊、閔、僖爲所傳聞。」

案：緯書的說法和董仲舒的說法一致，只是在君王的排列順序上，由先而後，與《春秋繁露》正好相反，而且《春秋繁露》也把所聞四世的時代順序寫誤了，當爲「襄、成、宣、文」才是。

〔註1〕漢朝究爲何德？在漢代歷經三變：第一變在漢文帝；第二變在漢武帝；第三變在劉向、劉歆父子以後，其經過說明於《漢書・郊祀志》贊曰：「漢興之初，庶事草創，……若乃正朔服色郊望之事，數世猶未章焉。至於孝文，始以夏郊，而張蒼據水德，公孫臣、賈誼更以爲土德，卒不能明。孝武之世，文章爲盛，太初改制，而兒寬、司馬遷等猶從臣、誼之言，服色數度，遂順黃德。彼以五德之傳從所以不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。劉向父子以爲帝出於震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。故高祖始起，神母夜號，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天統矣。」漢德由水德、土德，最後由劉向父子定爲火德，因此，從漢德演變的歷程來說，火德之說是到劉向、劉歆父子才有，則緯書的說法是從劉向、劉歆父子而來。

三、五始說

董仲舒的說法：

《春秋繁露．玉英》：「是故《春秋》之道，以元之深正元之端，以天之端，正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治。五者俱正，而化大行。」

緯書的說法：

《春秋緯．演孔圖》：「以元之深，正天之端；以天之端，正王者之政。」又：「黃帝受圖有五始：元者氣之始，春者四時之始，王者受命之始，正月者政教之始，公即位者一國之始。」

案：緯書的說法中，前則與《春秋繁露．玉英》同，只是後有缺文，而後則的說法與何休《春秋文謚例》〈五始〉說同出一本，皆爲後起之說。由此可以發現，如果統一以「五始」這個名詞來代表，則《春秋繁露》與《春秋緯》在「五始」說法上的演變及其差異爲：《春秋繁露》所說爲：元年、天端、王政、竟內之治、諸侯即位；《春秋緯》所說爲：元年、春、王、正月、公即位，不過，就本質上來說一樣，因爲同樣都是從「春王正月」說起。

另外，緯書中還有兩段解釋春、王、正月的文字：

《春秋緯．元命苞》：「王不上奉王文以立號，則道術無原，故先陳春，然後言王。王不深正其元，則不能成其化，故先起元，然陳春矣。」

《春秋緯．元命苞》：「諸侯不上奉王之正，則不得即位。正不由王出，不得爲正？王不承于天，以制號令，則無法。天不得正其原，則不得成其化。」

這兩段文字發揚了董仲舒「以天屈君」之旨。《春秋繁露．玉杯》所說：「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。……故屈民伸君，屈君而伸天。《春秋》之大義也。」因此，天在王之上，而正在於人，故又在王之下，「春、王、正月」的排列順序也基於此，所以，董仲舒《春秋繁露．竹林》說：「《春秋》之序辭也，置王於春正之間，非（蘇輿說：或「亦」之誤）曰上奉天施而下正人，然後可以爲王也云爾。」王者能謹循天之所爲，方能正王道，這才是《春秋》書「春、王、正月」的本意。

其次，就元與一的說法，兩者的說法大同小異：

董仲舒的說法：

《春秋繁露・玉英》:「謂一元者，大始也。」

《春秋繁露・玉英》:「《春秋》變一謂之元：元，猶原也。其義以隨天地終始也。」

《春秋繁露・王道》:「《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也。」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》:「元年者何？元宜爲一。謂之元何？曰君之始元也。」

案:「元者，始也」，本爲《爾雅》上的說解，故皆以始爲訓。緯書說:「元宜爲一」，是從《春秋繁露・玉英》所說「變一爲元」轉化而來，而說元爲「君之始也」，亦從《春秋繁露・王道》的「本正」說而來，故兩者在元與一的說解上是一致的。

四、受命改制說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・楚莊王》:「然而介以一言曰:『王者必改制。』……。今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯己，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。故王者有改制之名，無易道之實。」

《春秋繁露・楚莊王》:「王者不虛作樂，樂者盈於內而動發於外者也。應其治時，制禮作樂以成之。成者，本末質文皆以具矣。是故作樂者必反天下之始樂於己以爲本。舜時，民樂其昭堯之業也，故〈韶〉。韶者，昭也。禹之時，民樂其三聖相繼，故〈夏〉。夏者，大也。湯之時，民樂其救之於患害也。故〈護〉。護者，救也。文王之時，民樂其興師征伐也，故〈武〉。武者，伐也。四者，天下同樂之，一也，其所同樂之端不可一也。」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》:「王者受命，昭然明於天地之理，故必徙居處、

更稱號、改正朔、易服色，以明天命。聖人之寶，質文再而改，窮明相承，周而復始，正朔改則天命顯。」

《春秋緯・元命苞》:「王者不空作樂，樂者和盈于內，動發于外，應其發時，制禮作樂以成之。是故作樂者，必反天下之始，樂於己爲本。舜之時，民樂其紹堯業，故〈韶〉者韶者。禹之時，民大樂其駢三聖相繼，故〈夏〉者大也。湯之時，民大樂其救于苦患，故〈濩〉者救也。文王之時，民樂其興師征伐，故〈武〉者伐也。四者天下所同樂一，也其所同樂之端，不可一也。」

案：緯書的兩則文字，與《春秋繁露》的文句相差無幾，明顯是從《春秋繁露》而來。受受改制的理由是基於天，因爲一個朝代的改換，代表另一個德性的興起，如果仍舊延襲舊德，則不能顯示天運轉變的道理，所以一切改制的作爲，皆是順應天志而來，就制禮作樂而言，爲什麼會有舜〈韶〉、禹〈夏〉、湯〈護〉、文王〈武〉的差別，就是在於受命時的意義不同，所以要取不同的樂名，此之謂「所同樂之端」也。

五、三統說與三正說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・三代改制質文》:「王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復，絀三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復，禮樂各以其法象其宜，順數四而相復，……。故湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。……文王受命而王，應天變殷作周，時正赤統。……故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯、尚黑、絀夏、親周、故宋。」

《春秋繁露・三代改制質文》:「然則其略說奈何？曰：三正以黑統初，正日月朔于營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。故朝正服黑，……。正白統奈何？正白統者，歷正日月朔于虛，斗建丑。天統氣始蜕化物，物始芽，其色白。故朝正服白，……。正赤統奈何？正赤統者，歷正日月朔于管室，斗建子。天統氣始施化物，物始動，其色赤。故朝正服赤，……」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》:「夏，白帝之子；殷，黑帝之子；周，倉帝之子。」

又：「周，赤帝之子，以十一月爲正，法陽氣始萌，色赤。」

又：「黑帝之子，以十二月爲正，物牙色白。」

又：「夏以十三月爲正，息卦受泰；殷以十二月正，息卦受臨；周以十一月爲正，息卦受復。」

又：「正朔三而改，夏白帝之子，金精法正，故以十三月爲正，物見色黑。」

《春秋緯・感精符》：「天統十一月建子，天始施之端也，謂之天紀者，周以爲正。地統十二月建丑，地助生之端也，謂之地統，商以爲正。人統十三月建寅，物大生之端，謂之人統，夏以爲正。」

《春秋緯・感精符》：「十一月建子，天始施之端，謂之天統，周正，服色尚赤，象物萌色赤也。十二月建丑，地始化之端，謂之地統，殷正，服色尚白，象物牙色白。正月建寅，人始化之端，謂之人統，夏正，服色尚黑，象物生色黑也。此三正，律者以五德相承。以前三皇爲正，謂天皇、地皇、人皇，皆以天、地、人爲法，周而復始，其歲首所書，乃因以爲名。欲體三才之道，而君臨萬邦，故受天命而王者，必調六律而改正朔，受五氣而易服色，法三正之道也。周以天統，服色尚赤者，陽道尚左，故天左旋。周以木德王，火是其子，火色赤，左行，用其赤色也。殷以水德王，金是其母，金色白。夏以人統，服色尚黑者，人亦尚左。夏以金德王，水是其子，水色黑，故左行，用其黑色。」

案：根據《春秋繁露》的說法，在三統說之前，經歷過五德說與四法說（夏、商、文、質），因此，三統說是結合這兩種說法而成。三統說的說法：商朝爲白統、重質；周爲赤統、重文；《春秋》魯國爲黑統，重以質救文。除三統說外，還有三正說，其說法是：三正以黑統始，爲夏朝，以斗建寅（十三月）爲正月；白統以斗建丑（十二月）爲正月，爲商朝；赤統以斗建子爲正月，爲周朝，而且每一朝都有所代表的禮儀服飾。在董仲舒的三統說之前，《汲冢周書》也說到三統〔註2〕，兩者所指稱有所不同，董仲舒制作三統說主要立意

〔註 2〕「三統說」一詞並非董仲舒自創，而是前有所承的，至早在《汲冢周書》已出現。《汲冢周書・周月》說：「周正歲首，數起于一事而成于十，次一爲首，其義則然。凡四時成歲，歲有春夏秋冬，各有孟仲季，以名十有二月，月有中氣以著時應：……其在商湯，用師于夏，除民之災，順天革命，改正朔，變服殊號，一文一質，示不相沿，以建丑之月爲正，易民之視，若天時大變，

是在於爲漢制法上，而三正說是承襲《尚書・夏書・甘誓》「威侮五行，怠棄三正」（三正，孔安國做天、地、人解：馬融解爲建子、建丑、建寅。）以來的說法〔註3〕，並賦予五德說，以成此三正說。緯書是從三正說，並且還提出天統、地統、人統爲三正，可見，緯書中對於三正的理解，是天、地、人與建子、建丑、建寅二說並存的情況。

六、質文相救說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・玉杯》：「然則《春秋》之序道也，先質而後文，右志而左物，故曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？』推而前之，亦宜曰：朝云朝云，辭令云乎哉？『樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』引而後之，亦宜曰：喪云喪云，衣服云乎哉？是故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅僞，其有繼周之弊，故若此也。」

《春秋繁露・王道》：「此《春秋》救文以質也。」

《春秋繁露・十指》：「承周文而反之質，一指也。」

〈對策〉：「今漢繼大亂之後，宜若少損周之文致，用夏之忠者。」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》：「三王有失，故立三教以相變。夏人之立教以忠，其失野，故救野莫若敬；殷人之立教以敬，其失鬼，救鬼莫若文；周人之立教以文，其失蕩，故救蕩莫若忠。如此循環，周而復始，窮則相承。」〔註4〕

案：孔子對於文質的看法，是認爲文質應該合宜，不能有所偏，才是一位君子

亦一代之事。亦越我周王，致伐于商，改正異械，以垂三統，致於敬授民時，巡守祭享，猶自夏朔，變服殊號，一文一質」，其與董仲舒的說法不同之處，在於《汲冢周書》並未受鄒衍五德說的影響，因此是在五德說之前。

〔註3〕關於「三正說」的由來，在黃沛榮《周書周月篇著成的時代及有關三正問題的研究》（台灣大學文史叢刊之三十七；精華印書館印刷，台灣大學文學院印行，1972年12月初版）一書考之甚詳，可資參考。

〔註4〕緯書此說亦見於《白虎通・三教》說：「王者設三教者何？承衰起弊，欲民反正道也。三正之有失，故立三教以相指授。夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬；殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文；周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。三者如順循環，周則復始，窮則反本。」《白虎通》襲取緯書的痕跡相當明顯。

〔註5〕：當孔子看到魯國的祭典流於鐘鼓音樂的儀式，而不重內心的誠意時，感慨說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」(《論語・陽貨》)，文與質孰輕孰重，由此而顯；董仲舒提出「救文以質」的說法，也是基於此。但是，文質的說法，到了董仲舒時，他把質、文納入三統說中，變成一種歷史觀：商朝人重祭祀、敬鬼神，所以尚質；周朝人重禮儀，故尚文，但過份的重文或重質都會流於弊病，所以要跟從夏朝人的忠厚樸實。當把這套說法放在現實環境時，董仲舒發現現在的漢朝，太過於重視君臣之儀，這大概是因爲叔孫通制定朝儀以來，一直奉行不悖，而忽略君臣之義所致，所以認爲要稍減周朝重儀式的弊病，而要採用夏朝忠厚的本質。《史記・高祖本紀》贊也說：「夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周、秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不謬乎？故漢興承敝易變，使人不倦，得天統矣。」司馬遷所說的，與董仲舒在〈對策〉中所強調的是一致的，他們都強調漢朝承繼周、秦衰亂之後，在政治還未上軌道前，不能有周朝末年，人民只重形式，而不重實質的流弊；重實質則不流於奸巧，政治才能平穩。這樣的議題，不僅在西漢初年談論，甚至到了東漢也在談論，緯書就是一個例子，因此這是一件跨時代的議題。〔註6〕

七、正　名

董仲舒的說法：

《春秋繁露・玉英》：「知元年志者，大人之所重，小人之所輕，是

〔註5〕《論語・顏淵》：「文猶質，質猶文也。」《論語・雍也》：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」

〔註6〕在西漢談論這一議題的人，除了董仲舒與司馬遷外，可見的還有嚴安與杜欽，都見於《漢書》本傳：《漢書・嚴安傳》說：「臣聞鄒衍曰：『政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易之，故守一而不變者，未睹治之治也』今天下人民用財侈靡，車馬衣裘宮室皆競修飾，調五生以有節族，雜五色使有文章，重五味方文於前，以觀欲天下。彼民之情，見美則願之，是教民以侈也。」嚴安所批評的是當今侈靡的社會風氣。《漢書・杜欽傳》：欽對（成帝）曰：「殷因於夏尚質，周因於殷尚文，今漢家承周秦之敝，宜抑文尚質，廢奢長儉，表實去僞。」杜欽所批評的也是當世浮靡之風。《鹽鐵論・鑄幣》說：「三王之時，迭盛迭衰，衰則扶之，傾者定之。是以夏忠、殷質、周文。」在東漢，因距漢興已百餘年，所以不說「漢承周、秦之敝」，但言夏忠、殷質、周文的歷史循環，如緯書與《白虎通・三教》所說。

故治國之端在正名。名之正，興五世，五傳之外，美惡乃形，可謂得其眞矣，非子路所能見。」

《春秋繁露・深察名號》:「名號之由人事起也。」

《春秋繁露・深察名號》:「名眾於號，號其大全。名也者，名其別離分離也。號凡而略，名詳而目。」

緯書的說法：

《春秋緯・說題辭》:「名，成也、功也、號也。」

《春秋緯・說題辭》。「號者功之表，謚者行之跡，所以追勸成德，使尚務節。」

案：孔子說：「政者正也」(《論語・顏淵》)，這表現孔子正名的立場。正名的作用在於分尊卑、上下之序，如此則無僭越禮制之事，所以，當孔子罵子路不懂事時，孔子嚴正其詞說：「必也正名乎！」(《論語・子路》)。現在，董仲舒深覺正名在《春秋》經中的重要，因此特標〈深察名號〉一章。《春秋繁露》與《春秋緯》對於名、號的解釋不甚相同：董仲舒所講的名、號，很像荀子所說的別名與共名關係，譬如董仲舒說君號有五科，其中君爲號，科就是名；緯書對於名、號的解釋則不同於《春秋繁露》，它的說法來自《周書・謚法解》:「謚者，行之跡也；號者，功之表也。」這是從個人的功名成就來解釋，但特指君王而已，關於這一點，在漢代所有對於「號」的解釋，都是指帝王而言，這可以《白虎通・號》所說爲代表：「帝王者何？號也。號者，功之表也，所以表功明德，號令臣下者也。」

八、雩　禮

《春秋緯・考異郵》說：「雩者，呼嗟求雨之祭。」所以，雩禮是古代求雨的儀式。《史記・儒林列傳》說董仲舒能：「以《春秋》災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰；其止雨，反是。」可見董仲舒眞會求雨，止雨的儀式，所以《春秋繁露》有〈求雨〉、〈止雨〉兩篇，並不爲奇。在求雨或止雨的過程中，必須念禱詞，以求神明顯靈，如《春秋繁露・求雨》所載祝詞說：「昊天生五穀以養人，今五穀病旱，恐不成實，敬進清酒、膊脯，再拜請雨，雨幸大澍。」這段詞同樣出現在《春秋緯・漢含孳》，可見這是一段固定的禱詞。

爲什麼要進行雩禮？《周禮・司巫》說：「若國大旱，則帥巫而舞雩。」

就是因爲天地間的氣候發生異常現象，導致乾旱的發生，所以必須進行雩禮，《春秋緯・考異郵》說：「旱之爲言悍也，陽驕蹇所致也。」緯書是說因爲陽氣不能舒發而導致乾旱。乾旱在古代是一件很嚴重的事情，因爲這與君王的作爲有關；君王不行德政，所以天降乾旱。《春秋》經中對於發生特別乾旱的時間做了記載，譬如：桓公五年秋天記載「大雩」，表示這一年的秋天發生很嚴重的乾旱，《春秋緯・考異郵》特別把《春秋經》中所有記錄進行雩禮的時間歸納在一起，並且做了分類：

> 桓五年秋大雩，說雩禮，是一部也。僖二年冬十月不雨，僖三年正月不雨，夏四月不雨，說禱禮，是二部也。文二年、文十年、文十三年，皆云正月不雨，至于秋七月，說旱而不爲災，是三部也。僖十一年秋八月大雩，十三年秋九月大雩；成公三年秋大雩，七年冬大雩；襄五年秋大雩，傳曰旱、八年九月大雩，傳曰旱、十六年秋大雩、十七年秋九月大雩、二十八年秋八月大雩，傳曰旱；昭三年秋八月大雩，傳曰旱、六年九月大雩，傳曰旱、八月秋大雩、十六年秋九月大雩，傳曰旱、二十四年秋八月大雩，傳曰旱、二十五年秋七月上辛大雩，季辛又震，傳曰秋書震，旱甚；定元年秋九月大震、七年秋大雩、九月大雩、十二年秋大雩，說旱氣所由，是四部也。

《春秋緯・考異郵》分成四部：說雩禮、說禱禮、說旱而不爲災，說旱氣所由，它把《春秋經》中說旱災的情況分爲這四種：第一種、說雩禮：在《春秋經》中只說「大雩」，而未做其它相關事件陳述，就稱「說雩禮」；第二種、說禱禮：因爲只有一個月「不雨」，所以進行禱禮，祈禱上天趕快下雨，所以稱「說禱禮」：第三種、說旱而不爲災：因爲接連一至七月都不下雨，已經形成旱象，但未造成災害，所以稱「說旱而不爲災」；第四種、說旱氣所由：這與第一種最大不同之處，在於有附帶陳述相關事件的發生，譬如：《春秋公羊傳》僖公十一年：「夏，公及夫人姜氏會齊侯于陽穀，秋八月，大雩。」何休注說：「公與夫人出會，不恤民之應。」大旱的發生是與國君的作爲息息相關，所以稱「說旱氣所由」。

最後，如果要用幾句話，把《春秋經》說旱的道理說明白，可以陳立《公羊義疏》在《春秋公羊傳》僖公十一年，疏解上文引何休注文的話爲據，他說：「天之譴告人君有深淺，旱則示災，不雨則示異，異大乎災。君之感應天變有本末，本則修政，末則雩禱，舍本修末，非所以應天也。修德以禳異，修本末以禳災，書雩以志其應變之末也，書旱以譏其事天之怠也，皆閔民也；書不雨

以示人君之察天意也。」〔註7〕

第二節　體現天人感應之內文思想較析

一、陰陽義

董仲舒的說法：

《春秋繁露．五行相生》：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」

《春秋繁露．陰陽義》：「天地之常，一陰一陽，陽者天之德也，陰者天之刑也。陰陽終歲之行，以觀天之所親而任。」

《春秋繁露．陰陽出入上下》：「天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。」

《春秋繁露．天道無二》：「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或右或左。」

緯書的說法：

《春秋緯．元命苞》：「陰陽和而爲雨。陰陽散而爲露。陰陽凝而爲霜。陰陽合而爲雷。陰陽激而爲電。」

又：「霧，陰陽之氣也。陰陽怒而爲風，陰陽亂而爲霧。霧，陰陽之餘氣也。」

又：「陰陽之氣，鬱積成精。聚而上升，則爲星；聚而下凝，則爲石。」

又：「五氣之精，交聚相加，以迎陽道，人致和。」

又：「陰陽之性，以一起，人副天道，故生一子。」

案：董仲舒對陰陽最基本的看法是從天地之氣而來，它們可以是四時之氣，也可以是五行之氣，因此是可以感受得到的流動物體，而緯書的說法與董仲舒的說法是一致的，因爲它也說陰陽之氣、五氣之精。其次，就陰陽的性質而言，董仲舒說陰陽是「相反之物也，不得兩起，故謂之一」，而緯書說是「陰

〔註7〕見陳立《公羊義疏》：台灣商務印書館，1982年5月臺一版，頁800。

陽之性，以一起」，因此，緯書對陰陽性質的說法與董仲舒也是一致的。

二、五行父子說

指以父子的關係來說明五行相生的道理。

董仲舒的說法：

《春秋繁露．五行之義》：「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金，諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。」

緯書的說法：

《春秋緯．元命苞》：「金生水，子爲母候。書曰：日短星昴，以殷仲秋。」

《春秋緯．元命苞》：「木生火，火爲子，子爲父候。故書曰：日中星鳥，以殷仲春。」

《春秋緯．文曜鉤》：「水、土合則成罏治，罏治成則火興，火興則土之子焠，金成銷鑠，銷鑠則土孟子無父，無子無父則益妖孽，故子憂。」

案：董仲舒從父子授受的關係來說明五行相生、相勝的道理，因此，凡是某行生某生，這就是「授」的關係，反之，某行剋某行，就是「受」的關係。董仲舒的這一套說法，在《春秋緯》中也運用父生子的說法，不同的是緯書說是「候」，而不是「受」。〔註 8〕

三、五行相勝說

董仲舒對於五行相生與五行相勝的道理，是以《周禮》的官制名來理解，

〔註 8〕此處的「候」與《尚書緯》的〈中候〉之候同，就候字所出現之處而言，常做爲占候之意，如《漢書．藝文志》〈雜占〉有《泰壹雜子候歲》、《子贛雜子候歲》，所以「候」之意當與占時歲有關的技術。

因此，金是司徒、木是司農、水是司寇、火是司馬、土最貴故爲君（司營），照此原則，五行相生的順序是：司農、司馬、司營、司徒、司寇；五行相勝的順序是：司徒、司農、司營、司寇、司馬，以五官配五行是董仲舒天人相副的道理。緯書中也汲取了這一套說法，見《春秋緯・感精符》:「日蝕寅、卯、辰，木域，招謀者司徒也。日蝕巳、午、未、火域，招謀者太子也。日蝕申、酉、戌，金域，招謀者司馬也。日蝕亥、子、丑，水域，招謀者司空也。」按照董仲舒五行相勝的道理，如果日蝕木域，表示爲金所剋，所以招謀者是司徒（金）；如果日蝕火域，表示爲水所剋，所以招謀者是司寇（水）（此處爲太子）；如果日蝕金域，表示爲火所剋，所以招謀者是司馬（火）；如果日蝕水域，表示爲土爲剋，所以是司營（土）（此處爲司空），雖然有些不同，但仍延循董仲舒這一套說法。

四、災異說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・必仁且智》:「天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災，災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。」

《春秋繁露・必仁且智》:「凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。」

〈天人策一〉:「臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以驚懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而安全之，事在勉強而已矣。」

《春秋繁露・王道》:「周衰，天子微弱，諸侯力政，大夫專國，世專邑，不能行度制法文之禮。……臣下僭上，不能禁止。日爲之食，星實如雨，雨螽，沙鹿崩，夏大雨水，冬大雨雪，……《春秋》異之，以此見悖亂之徵。」

緯書的說法：

《春秋緯・潛潭巴》:「災之爲言傷也。隨事而誅，異之言怪也，先

感動之也。」

又：「為國家者，亂五行之度，失五常之性，則填星為動，而地震矣。地震則陰類應之，人心恐懼，當為寇至，臣專女橫，其災大喪，而社稷憂也。」

《春秋緯・感精符》：「日明則道正，不明則政亂，故常戒以自敕厲。的食皆象君之進退為盈縮，當《春秋》撥亂，日食三十六，故曰至譴也。」

又：「君行非是，則言不見從，言不見從則下不治，下不治，則僭差過制度，奢侈驕泰。天子僭天，大夫僭人主，諸侯僭上，陽無以制，從心之喜，上憂下刻，常陽從之。推設其蹟，考之天意，則大旱不雨，而民庶大災傷。」

又：「國大旱，冤結獄，旱者，陽氣移精不施，君上失制，奢淫僭差，氣亂感天，則旱徵見。」

又：「僖公得立欣喜，不恤庶眾，比致三年，即能退避正殿，飭過求己，循省百官，放佞臣郭都等，理冤獄四百餘人，精誠感天，不雩而得澍雨。」

《春秋緯・元命苞》：「凡天象之變異，皆本于人事之所感，故逆氣成象，而妖星見焉。」

案：首先，就災、異個別來說，董仲舒以為災在先，異在後；災為小，異為大，所以，災只是天譴，而異則是上天發怒的象徵，如果上天降下災害，是要告訴執政者其施政有不當之處，必須注意改進，如果還不知改進，則上天降下怪異之事來嚇他，如果還執迷不悟，就給他最嚴厲的災禍以為懲戒。董仲舒循序漸進的模式，是儒家等差之愛的表現。至於緯書的說法，正與董仲舒的相反，緯書是說異在先，災在後，故異為小，災為大（此就《春秋繁露》的角度來說），所以異只是警示作用，而災則是懲戒作用，因為異是「先感動之」，好比董仲舒說「天出災害以譴告之」；災是「隨事而誅」，好比董仲舒而「殃咎乃至」；兩者有此差異，只是對災與異的認定不同。從表面上看是如此，不過就《春秋公羊傳》的角度而言，緯書的說法較近實情。所謂實情，有兩項具體的意涵：第一、孔子作《春秋》時，所記錄日食、星隕、雨螽、夏大雨水、冬大雨雪、隕霜……等現象都只是「記異」，如：《春秋》定

公元年：「冬十月，隕霜殺菽。」《公羊傳》說：「何以書？記異也。」又如：《春秋》隱公三年說。「己巳，日有食之。」《公羊傳》說：「何以書？記異也。」因爲這些都只是現象而已，並不爲災，眞正成災的是如：大旱、亡國等事件，因此先有異，後有災，較合實情。第二、災與異孰重孰輕，《公羊傳》說得很清楚：「此災菽也，曷爲以異書？異大乎災。」（承上《公羊傳》定公元年之語）何休注說：「異者所以爲人戒也。重異不重災，君子所以貴教化而賤刑罰也。」何休從教化的觀點說之，符合儒家的政治理念。同樣地，承上《公羊傳》隱公三年之語，何休注說：「異者非常可怪，先事而至者。」（此處的「事」與《春秋繁露》所稱「國家之失」意同）此說與《春秋緯》「先感動之」的觀點一致，然與《春秋繁露》「災常先至而異乃隨之」的觀點不同，又《春秋》隱公五年九月記載：「螟。」《公羊傳》說：「何以書？記災也。」何休注說：「災者，有害於人物，隨事而至者。」此說亦與緯書同。職此之故，何休與緯書之說同出一源。所以陳立《公羊義疏》說：「是則先事而至，人君可以爲戒，若其變改，則不害人物，若災，則害事已見，無及變更，故君子重異不重災也。」

由此觀之，從災、異發生的先後而言，緯書與何休的見解一致，咸認爲異在先，災在後，而就災與異孰輕孰重的問題，三者是一致的。

其次，就災異發生的本源而言，國君的所作所爲是一切災異的來源，正如董仲舒所說：「凡災異之本，盡生於國家之失」，是永恆不變的道理；緯書所持的立場也是一樣的。因此，爲國家者，如果沒有處理好五行的事物，沒有修正好五常的德性，則會天災人禍一併發生。

五、符瑞說

董仲舒的說法：

《春秋繁露・符瑞》：「有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。」

《春秋繁露・王道》：「王正則元氣和順、風雨時，景星見、黃龍下：王不正則上變天，賊氣并見。

《春秋繁露・王道》：「五帝三王之治天下，不敢有君民之心。……故天爲之下甘露，朱草生，醴泉出，風雨時，嘉禾興，鳳凰麒麟游

於郊。」

緯書的說法：

《春秋緯・感精符》:「王者上感皇天，則鸞鳳至，景星見。」

又:「德下淪於地，則嘉禾興。德淪於地，則醴泉出焉。」

又:「王者德洽於地，則朱草生，食之令人不老。王者德澤，旁流四表，則白雉見。

又:「王者德化，旁流四表，則麒麟臻其囿。」

案：符瑞與災異乃同源而生，國君失政，則天降災異；國君行仁政，則天降瑞物，大體上，所說的瑞物都差不多，如甘露、朱草、醴泉、嘉禾、麒麟、鳳凰等。

六、變救之道

董仲舒的說法：

《春秋繁露・五行變救》:「五行變至，當救之以德，施之天下，則咎除。不救以德，不出三年，天當雨石。」

《春秋繁露・五行變救》:「木有變，春凋秋榮，秋木冰，春多雨。此繇役眾，賦斂重，百姓貧窮叛去，道多饑人，救之者，省繇役，薄賦斂，出倉穀，振困窮矣。」

《春秋繁露・五行變救》:「水有變，冬溼多霧，春夏雨雹，此法令緩，刑罰不行。救之者，憂囹圄，案姦宄，誅有罪，蒐五日。」

緯書的說法：

《春秋緯・感精符》:「救日蝕，天子南面秉圖書，察九野萌生者，絕始正本，案類敕下聞異，郡官修政，招賢進士，獨之其萌所以防塞者。故日蝕大水，則鼓用牲於社，言者陰之主，朱絲縈社，鳴鼓脅之也。」

《春秋緯・感精符》:「消變之道，築明壇南郊。日之將蝕，漸青黑，謹遣大將三公，如變所感之過，以告天曰:『天下臣某謹承皇戒，退避正居，思行譽誤，陽精有蔽，已政類棄，正事去非，釋苛禁，不敢直命，遣臣欽喻，已絕國害之譎，近以緒盡力宣文，思維衰道，願得修政，以奉宗祖，追往冀今，勉開嘉紀，縱大揚精，以興日寶。』

歸報天子，三日就宮，遣使詔諸侯問過，舉名士，察奸理冤，督教化不宣者，審以敕身務佐爲行。天子吉。」

案：既然發生了變異的現象，當然就必須採取消除的行動。董仲舒所談的災異現象是落實在陰陽五行上，因此，四時天候有異常，是由於五行之間的秩序錯亂所致，所以，其消變之道就是從五行著手。至於緯書，因其所談者多爲天文災異類，故就以象徵君王的日爲代表，如果日食了，要如何去消解它。不同的談論對象，但所要達到的目的都一樣，就是讓執政者施政有所改善。

七、天人相副

董仲舒的說法：

《春秋繁露．人副天數》：「人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也；心有哀怒喜樂，神氣之類也。」

又：「是故人之身，首妢而員，象天容也；髮，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胸中達知，象神明也，腹胞實虛，象百物也。百物者最近地，故要以下，地也。天地之象，以要爲帶。頸以上者，精神尊嚴，明天類之狀也；頸而下者，豐厚卑辱，土壤之比也。足步而方，地形之象也。是故禮，帶置紳必直其頸，以別心也。帶而上者盡爲陽，帶而下者盡爲陰，各有分。」

又：「陽，天氣也；陰，地氣也，故陰陽之動，使人足病，喉痺起，則地氣上爲雲雨，而象亦應之也。天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。」

又：「天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之弇合。於其可數也，副數；不可數者，副類，皆當同而復天，一也。是故陳其有形以著其無形者，拘其可數以著其不可數者，以此言道之亦宜以類相應，猶其形也，以數相中也。」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》:「陰陽之性，以一起，人副天道，故生一子。」

又:「人之七孔，内法五臟，外方五行，庶類氣契度也。」

又:「人兩乳者象閏月陰之紀。」

又:「舌之爲言達也。陽立于三，故古在口中者長三寸，象斗玉衡。陰合有四，故如淪入溢内者長四寸。」

又:「唇者齒之垣，所以扶設神端，若有列星與外有限，故曰唇亡齒寒。」

又:「目者肝之使，肝者木之精，蒼龍之位也。鼻者肺之使，肺者金之精，制割立斷。耳者心之候，心者火之精，上爲張星。陰者腎之寫，腎者水之精，上爲虛危。口者脾之門户，脾者土之精，上爲北斗，主變化者也。」

又:「髮精散爲鬚髯。」

又:「心者，大火也，其出經日月中道，明而曲者爲善，暗而直者爲惡。」

又:「掌圓法天以運動，指五者法五行。」

宋均注：土爲德應姆指：火性燥，應次指；金屬廣利，應中指；水性能下不能上，能開不能收，應無名之指；木與土，等而不及，應小指。五者使用不同，故以法五行也。

又:「頭者，神所居，上員象天，氣之府也。歲必十二月，故人頭長一尺二寸。」

又:「腰而上者爲天尊高陽之狀，腰而下者爲陰豐厚地之狀，數合于四，故腰周四尺。髀之言跋也。陰二，故人兩髀。」

又:「陽立于三，故人脊三寸而結。陰極于八，故人旁八幹長八寸。齊者下流，并會合爲齊腹。」

又:「人髮與星辰俱設，髮時墮落者，以星不流絕也。」

又:「肝仁、肺義、心禮、腎智、脾信。」

又:「脾生骨者，脾土也，土能生木，骨是生之本，如木立于地上，能成屋室，故脾生之。」

案：在天人相副的說法上，《春秋緯》的說法仍襲用《春秋繁露》的論點，即以人的形體對比天道，來說明天人相副的道理，如：頭象天、髮象星辰、腰以上爲陽，尊高之狀、腰以下爲陰，豐厚之狀、五臟配合五行數。也有緯書特有的部份，如講舌、唇、心、兩乳、手掌、五指等，而且在說耳、目、鼻、口時，配合五臟、五行、五星爲說，是緯書獨特之處。

八、官制象天

董仲舒的說法：

《春秋繁露．官制象天》：「天者制官，三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十人，而列臣備矣。吾聞聖王所取儀，金（蘇輿引俞樾說。此金字乃法之誤也。因爲，古文的法作金，故誤爲金。）天之大經，三起而成，四轉而終，官制亦然者，此其儀與？三人而爲一選，儀於三月而爲一時也。四選而止，儀于四時而終也。」

緯書的說法：

《春秋緯．元命苞》：「立三臺以爲公，北斗九星爲九卿，二十七大夫內宿部衛之列，八十一紀以爲元士，凡百二十官焉，下應十二子。」

《春秋緯．合誠圖》。「天不獨立，陰陽俱動，扶佐立緒，合於二六，以三爲舉，故三能六星，兩兩而比，以爲三公。三三而九，陽精起，故北斗七星以爲九卿。三九二十七，故有攝提、少微、司空、執法、五諸侯，其星二十七，以爲大夫。九九八十一，故內列倍衛閣道即位扶匡天子之類八十一星，以爲元士。凡有百二十官，下應十二月。數之經緯，皆五精流氣，以立宮廷。」

《春秋緯．漢含孳》：「三公在天爲三臺，九卿爲北斗，故三公象五嶽，九卿法河海，二十七大夫法山陵，八十一元土法穀物，合爲帝佐，以匡綱紀。」

案：緯書在官制象的說法上，因爲官制不變，所以與《春秋繁露》一樣同樣是三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，共一百二十官，但是，在配對的方式有所不同：《春秋繁露》是以四時、年、月做配對，而《春秋緯》是以星宿做爲配對。董仲舒的做法是取一季有三月，所以從三公開始，每一個官底下都取三人，而有九卿、二十七大夫、八十一元士，然後，一年有十二個

月，天有十端，所以成一百二十官。緯書的做法是三臺配三公、北斗九星配九卿、二十七星配二十七大夫，八十一星紀配八十一元士，是由天上星辰之數來比擬官制，但是一百二十官下應十二月，則與《春秋繁露》的說法一致。

九、同類相動

董仲舒的說法：

《春秋繁露・同類相動》：「今平地注水，去燥就溼，均薪施火，去溼就燥，故其同則會，聲比則應，其驗皦然也。」

《春秋繁露・同類相動》：「美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見。物故以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑，軍之所處以棘楚。」

緯書的說法：

《春秋緯・元命苞》：「猛虎嘯而谷風起，類相動也。」

《春秋緯・演孔圖》：「蒼之滅也，麟不榮也。麟木精也。麒麟鬥，日無光。」

《春秋緯・演孔圖》：「海精死，彗星出。彗星出，則國樞楲。」

《春秋緯・文曜鉤》：「商弦絕，蠶絲合；麟龍鬥，日月食；雷雪交，風水溢，河海通；聖人出，梧桐凋，寒氣急；言語繁，學問蔑；喜樂深，哀怨發；奸宄用，賢哲沒。」

案：《春秋繁露》與《春秋緯》同樣以最容易令人理解的現象，說明同類相動的道理，如：董仲舒舉例說，就像水在平地的流動，如果遇到潮溼的地面，水流動得很快；在燒木材時，乾的木材比溼的木材容易燃。緯書則舉猛虎飛嘯而過時，風也會跟著而來，即「雲從龍，風從虎」之意，由這些例子來說明同類事物之間互相影響的情況。由自然界所觀察得到的現象，進一步說明天人感應的道理，則祥瑞與災異的發生，不也是有其相應的道理。

十、三綱之意

董仲舒在《春秋繁露・基義》說：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。」又說：「王道

之三綱，可求於天。」他說三綱皆取諸陰陽之義，也說三綱可以求於天，這些道理，《春秋緯》中也看得到，如《春秋緯・感精符》說：「三綱之意，日爲君，月爲臣也。」以日、月比爲君臣，就是取諸天的道理。又，《春秋緯・漢含孳》說：「水火交感，陰陽以設，夫婦象也。」以陰陽象夫婦，是董仲舒取諸陰陽的道理。

第三節　小　結

就以上兩節所做的比較與分析，做如下的歸納整理，做爲觀視《春秋繁露》與《春秋緯》關係的依據：

一、經學思想體系上的關係

針對這個部分，可就三點討論之：

（一）《春秋緯》之於《春秋繁露》者：凡是出於《春秋繁露》，而不見於《春秋公羊傳》者。

（二）《春秋緯》之於《春秋公羊傳》者：凡是見於《春秋公羊傳》，也見於《春秋繁露》者。

（三）《春秋緯》自成一家者。

至於做此劃分的理由，因爲就解經的立場而言，兩者同屬《春秋公羊傳》的體系，在此關係上，必然有重疊的地方，當然也有各自發展的空間。基於此，爲使三者的關係明確化，故以《春秋緯》爲中心，就《春秋公羊傳》與《春秋繁露》各做關係比對，並找出屬於《春秋緯》的部分，故有此三點劃分。

（一）《春秋緯》之於《春秋繁露》者

就這一點所要談論的意義是，《春秋緯》有那些說法是承自《春秋繁露》的，而這些部份是《春秋公羊傳》所提未及者，其中又有完全接受，也有再做詮釋的地方：

1. 就完全接受者

（1）受命改制說：《春秋緯・元命苞》說：「王者受命，昭然明於天地之理，故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色，以明天命。聖人之寶，質文再而改，窮明相承，周而復始，正朔改則天命顯。」這段與《春秋繁露・楚莊王》說：「今天大顯已，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居

處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。」有完全相同的義理，而《春秋緯．元命苞》說那段「王者不空作樂」的話，則與《春秋繁露．楚莊王》說的話幾乎沒有差別。所以，在受命改制的說法上，《春秋緯》完全採用《春秋繁露》的說法。

2. 就再做詮釋者

（1）爲漢制法說：董仲舒對此一說法並未做明白表示，但蘇輿就「王魯、尚黑」一處，一語點出《春秋》爲漢制法的用意，實爲高見，也讓人想起緯書中才有的說法，原來是由此而出。因爲緯書視漢爲赤色，爲火德，則屬於黑統的《春秋》，豈不預言漢朝將興的事實，所以，《春秋緯》中所大加宣揚「孔爲赤制」、「孔爲漢帝制法」的說法，已然前有所承。

（2）素王說：董仲舒在《春秋繁露．三代改制質文》只說：「《春秋》應天作新王之事」，並未提及「素王」一詞，不過，在〈對策〉中有提到，因此，《春秋緯》中出現素王一詞是從董仲舒而來。

（3）三統說與三正說：實際上，董仲舒所說的三統說是「絀夏、親周、故宋」，即公羊所謂的「存三統」，而三正說才是「黑統、白統、赤統」，代表夏、商、周三代。《春秋緯》只講三正，不說三統。《春秋緯》所講的三正，原則上是承自《春秋繁露》的說法，但另外加上天統、人統、地統爲三正的說法。

（4）質文相救說：質文相救本爲董仲舒所提，《春秋公羊傳》未曾提及，主要是因爲這個說法的背後具有重要的歷史意義，這個歷史意義由董仲舒提出來，在漢代引起不小的回應，這些在前文都已說過，《春秋緯》也把這個課題寫在文內，表示對此事的重視。

（二）《春秋緯》之於公羊家者

1. 三世說：《春秋公羊傳》隱公元年只說：「所見異辭，所聞異辭、所傳聞異辭」，何休所注與董仲舒一樣，因此，這是源於公羊師說。

2. 五始說：五始說的內容，董仲舒與何休在《春秋公羊傳》隱公元年之注說法一致，因此是源於公羊師說。

（三）《春秋緯》自成一家者

1. 正名的說法：《春秋緯》對於名號的說解是從《逸周書．謚法解》而來，《白虎通》則繼承《春秋緯》的說法。

2. 說雩禮：《春秋緯》特別把《春秋經》中大旱的記載，做了四部的分類，是一項很細密的說解。

由以上論證發現，《春秋緯》在說解經文的文字敘述上，繼承《春秋繁露》的地方相當多，並多所發揮，與弟子謹守老師的說法沒兩樣，因此編定《春秋緯》的人當與董仲舒有師承關係。

二、天人感應的思想體系上的關係

在這十點說法中，《春秋緯》承自《春秋繁露》的痕跡亦是很明顯的：

（一）對陰陽的解釋、五行以父子的關係來比擬，用官職的職掌來說明五行相勝的道理、祥瑞之物所指稱的意義、物類相感的道理，以及三綱取諸陰陽的道理，這六項課題，《春秋緯》對《春秋繁露》的說法，不做大幅度的修正，仍延襲《春秋繁露》的模式進行。

（二）《春秋緯》講災異的觀異點與《春秋繁露》的觀點正好相反，這反映出兩者對災與異的側重點不同，也反映出兩者對《春秋公羊傳》的災異觀見解不同，災與異何者爲大，何者爲先，從《春秋公羊傳》也實難看出。

（三）《春秋緯》與《春秋繁露》有一點很不一樣的地方：當他們提到天時，《春秋繁露》側重在陰陽五行，而《春秋緯》則側重在天文星象，所以，他們在說變救之道、天人相副以及官制象天的道理時，就會朝這個方向去說。



第五章　從《春秋繁露》與《春秋緯》看古代的天人感應觀

在討論《春秋繁露》應《春秋緯》的關係時，除了探討他們在解《春秋經》的關係外，另外就是體現天人感應的關係上。因爲天人感應的思想對《春秋繁露》與《春秋緯》而言，都是居於思想的最上層，而且是居於漢代思潮的主流地位，因此，對天人感應的來源與發展，實有瞭解之必要。從先秦以至秦漢以來，眞正把天人感應的觀念發揮如此透徹的，要數《春秋繁露》與《春秋緯》了。如果要說這兩本書在中國天人感應觀的發展上，有什麼樣的地位，可以說《春秋繁露》是古代天人感應理論的集大成者，它總結以往天人感應說於一書，而《春秋緯》則是集天人感應之大成，除了理論之外，還包含實務的部份，即災異占的部份。但這些災異理論與實務，其來龍去脈究竟如何，不能不去瞭解，因此，本章探究古代天人感應觀的目的，就在於更深入地去探究這些理論與實務的演進過程。其次，從探尋的過程中，就能發現與瞭解古代天人感應的思考模式，並找尋天人感應發展的軌跡，爲這些理論與實務找出出路，而不至於太空洞，令人不敢接近。

爲使討論的議題明確而具體，在時代的斷限上定爲：西周至秦、漢之際，因爲西周以前的史料不很詳備，不易鉤勒出一個形象，而天人感應的思想，到了漢朝初年，已達極致，因此做此劃分。根據思想發展的統一性，分爲西周時代、春秋時代、戰國至秦、漢之際（包括漢朝初年）三節，做爲討論的依據，然後再歸結到《春秋繁露》與《春秋緯》，做一番系統性的回顧。至於資料的取得上，以經、史的部份爲主，因爲這兩種資料是屬於官方的體系，資料較爲客觀。

第一節　西周時代的天人感應觀

西周時代的天人關係是一種尊卑的關係，上天是無比的高尚，而且具有意志，可以賜福、降禍，對於西周人而言，天是他們精神的支柱，力量的來源；《尚書》〔註1〕所反應的天就是如此，如《尚書・周書・大誥》說：「矧今天降戾于周邦？惟大艱人，誕鄰胥伐于厥室，爾亦不知天命不易。」此言三叔將叛周，這是上天降給周朝的災禍，而今上帝賜給十位賢者，輔佐周朝，表示周朝將繼續這個天命。天除了能降福、禍，它也是德性的代表，國君應該秉承這個德性治理國家，否則將遭受上天的責罰，故《尚書・周書・康誥》說：「王曰：『封！于惟不可不監，告汝德之說，于罰之行。』」孔安國傳曰：「我惟不可不監視古義，告汝施德之說，於罰之所行，欲其勤德慎刑。」周人重「德」的觀念，是後來人文精神發揚的先機。〔註2〕西周時天與人的關係，一方面天是高高在上的至上神，但另一方面它也被賦予了德性的外衣，把原本加諸在國君身上的要求，轉化在上天，使得天與人的關係拉得更親近，這是古代天人感應觀的雛型。

《詩經》所代表的是民間歌謠的文學作品，其中所呈現的思想層面，必然與《尚書》有很大的不同。《尚書》代表著帝王階層的思想，而《詩經》則代表民間階層的看法，所談論的對象除了自身以外，還有直指國君的部份，有的是人民歌頌國君的詩句，有的則表現出對國君的忿恨之言，在《大雅》與《小雅》〔註3〕則並存了這兩種不同的聲音，現在所要看的是那些批評時政的篇章，因

〔註1〕《尚書》自東晉梅賾上奏孔安國所傳之尚書本五十八篇，就產生眞僞之說。據屈萬里《古籍導讀》（臺灣開明書店印行，1996年7月，24版發行，）的說法：「僞孔本凡五十八篇，乃析伏生之二十九篇爲三十三篇」，而且又僞撰另二十五篇，這二十五篇，自宋人吳棫以來，至清人閻若璩、惠棟撰文，已確定爲僞（頁144）。至於，伏生所傳之二十九篇，那些爲西周初年史料的，依屈萬里的說法是：「大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命，則皆西周初年之眞實文獻。」（頁146）（屈萬里的說法，亦可參見其所著《尚書釋義》一書；中華文化出版事業委員會出版發行，1956年9月再版）

〔註2〕勞思光《新編中國哲學史》（一）（三民書局印行，1995年8月第8版）說：「然周人因論調人之主宰地位，對天神與人之關係，亦有一新看法，此即所謂『德』的觀念。」（頁71）

〔註3〕《大雅》與《小雅》的著作年代，依據屈萬里《古籍導讀》的說法：《大雅》「其早者當作於西周初葉，遲者已至西周之末。」《小雅》「諸詩，殆無西周初年作品。其遲者，已至周室東遷以後。」（頁158）

爲裡面透露出當時人民對天的一種呼喊，其中最爲人提到的是《詩經・小雅・十月之交》。這篇詩作的詩旨，《毛傳》說是刺幽王，《鄭箋》說是刺厲王，孔穎達疏贊同《鄭箋》的說法，不過，馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》提出兩事實：(1)根據曆算，周幽王六年乙丑歲建酉之月辛卯朔辰時確有日食；(2)《國語・周語》上載有：「周幽王二年，西周三川皆震」的事實，皆與此詩的內容相符，因此，所刺者當爲幽王。現只就此詩的前三章做討論：

〈首章〉十月之交，朔月辛卯，日有食之，亦孔之醜。彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。

毛傳：醜，惡也；月，臣道；日，君道。鄭箋：微，不明也。

鄭玄解此章是用緯書的說法，不僅把日食的現象說爲「陰侵陽，臣侵君之象」，而且還用陰陽五行的角度說：「辛，金也；卯，木也，又卯侵辛，故甚惡也。」並且用災異的角度說解此章：「君臣失道，災害將起。」這是漢朝人對待天人感應的看法。不過，就詩論詩，詩中所要傳達的意涵，當是藉天象的變異來象徵詩人內心的不平。

〈次章〉日月告凶，不用其行。四國無政，不用其良。彼月而食，則維其常。此日而食，于何不臧。

鄭箋：告凶，告天下以凶亡以徵：臧，善也。馬瑞辰《通釋》：告凶，蓋天時不順之謂。

此章是說因爲國君施政不善，不用良臣，所以，上天用日食來警告他。當時人們對月食與日食有不同的看法，因月食比較常見，不認爲有什麼大不了的，但日食很少見，若是出現，則象徵國君不德，這即是「彼月而食，則維其常。此日而食，于何不臧」反應出來的想法。

〈三章〉爗爗震電，不寧不令。百川沸騰，山冢崒崩。高岸爲谷，深谷爲陵。哀今之人，胡憯莫懲。

毛傳：爗爗，震電貌；震，雷也；山頂曰冢。鄭箋：崒，崔嵬；憯，曾；懲，止也。馬瑞辰：崒爲碎之假借。

此章如鄭玄所解，詩人感嘆國君失政，小人當道，禍亂無法以道德停止。

綜觀此三章，詩人以日月食來象徵政治不清明，以百川沸騰、山谷崩裂來象徵人民怨恨之大，其象徵手法，是詩人直接的表白，其中並沒有災異的想法，不過，這對後來陰陽災異觀點的興起必然有啓發的作用。

除了〈十月之交〉，《詩經・大雅・蕩之什》中，有數篇刺君王的詩作，

如：〈桑柔〉、〈雲漢〉、〈瞻卬〉、〈召旻〉等篇，其表現手法與〈十月之交〉有異曲同工之妙，如：

〈桑柔〉第七章：天降喪亂，滅我立王；降此蟊賊，稼穡卒痒。哀恫中國，具贅卒荒。靡有旅力，以念穹蒼。

鄭箋：滅，盡也；蟲食苗根曰蟊；食節曰賊：痒，病也。毛傳：贅，屬也；荒，虛也；穹蒼，蒼天。鄭箋：恫，痛也。

此篇毛傳說是「芮伯刺厲王也。」此章前段，鄭箋說是：「天下喪亂國家之災，以窮盡我王所恃而立者，謂蟲孽爲害，五穀盡病。」後段，鄭箋說是：「哀痛乎中國之人，皆見繫屬於兵役，家家空虛，朝廷曾無有同力諫諍，念天所爲下此災。」照鄭玄所說，天何以降下蟲孽爲害，讓五穀生病，實在是因爲政治太嚴酷了，人人都要服役打仗，以致家家空虛無人，而朝中也竟無一人敢向厲王勸諫的，只好說蒼天不公平，竟又讓五穀生病，不得塡飽肚子。詩人雖然是罵上天降下災禍，其實是更痛恨爲政者的酷政，讓人民無以爲生，於是，政治上的嚴酷與上天降下災禍，變成是有關連的，這又是藉天災的發生，來指稱政治上所帶來的災害更命人難堪。

其餘各篇，不再做詳述，由此已然知道西周末年之時，不僅天災頻仍，尤且人禍亂政，民不聊生，其中隱指天災的發生實爲人禍所致的道理，與災異的說法非常接近，因此天人感應的觀念在此時已然興起。由此證明一件事，災異觀念的興起，絕對不會起於太平盛世，因爲人民不會藉此批評時政，只有在生活困苦、政治嚴酷、戰爭頻仍的時代，災異的觀念才會興盛，此說於後來的論述中，亦可得到證明。

第二節　春秋時代的天人感應觀

春秋時代天人感應的特徵有二：一是陰陽、五行分途發展；一是「德」觀念的提昇。

一、陰陽、五行分途發展

這段分期在天人感應的發展上分爲兩途：一是陰陽，一是五行〔註4〕。談

〔註4〕此處的「陰陽」是指自然界的陰陽之氣：「五行」是指金、木、水、火、土五種物質。

陰陽最多的是《左傳》與《國語》,《逸周書》〔註5〕與《尚書・洪範》也提到，這說明陰陽的觀念，發展於春秋時代，而且在意義上有轉變爲天道的意思。而五行的發展是從《尚書・洪範》開始,《左傳》與《國語》也有出現。就成書的年代來說〔註6〕,《尚書・洪範》不比《左傳》或《國語》來得晚，而且在《左傳》與《國語》中出現的五行，與〈洪範〉的五行指意相同，因此，陰陽、五行的說法，在春秋時代幾乎是同時發展。今分述如下：

《左傳》中言陰陽之事有四：

1. 僖公十六年

春，隕石于宋五，隕星也。六鷁退飛過宋都，風也。周内史叔興聘于宋，襄公問焉，曰：「是何祥也？吉凶焉在。」對曰：「今茲魯多喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。」退而告人曰：「君失問，是

〔註5〕關於《逸周書》的成書年代，本文是贊同清朝紀昀《四庫全書總目提要》的論點，他論證說：「其書載有太子晉事。則當成於靈王之後，……陳振孫以爲戰國後人所爲，似非無見。然《左傳》引周志『勇則害上，不登于明堂』，……其文皆在今書中，則春秋時已有之，特戰國以後又輾轉附益，故其言駁雜耳。究厥本始，終爲三代之遺文，不可廢也。」至於，近人黃沛榮於其博、碩士論所論證的說法，以爲其中有戰國末年，甚或秦、漢之際的作品，說有待商榷，本文將於本章第三節做說明。

〔註6〕《尚書・洪範》著書的年代考，(1) 童書業在〈五行說起源的討論〉(《古史辯》第五册) 一文提出六點論證，認爲著於戰國初年。(2) 屈萬里在《尚書釋義・洪範》〈前言〉論證，以爲約當成於戰國初年。(3) 劉節《洪範疏證》(〈東方雜誌〉第二十五卷，第二號，頁75) 說：「其著作之時代，當在秦統一前，戰國之末」。(4) 徐復觀先生〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉(見徐復觀《中國人性論史》先秦篇之附錄二，頁554) 一文批評屈萬里和劉節的說法不可信，認爲〈洪範〉傳自夏朝箕子是可信的。以上說法，劉節之說太晚，而徐復觀先生之說又太早，本文採屈萬里的說法，約成於戰國初年。

《左傳》的成書年代，討論者如：(1) 楊伯峻《春秋左傳注・前言》論證說：「《左傳》成書在公元前403年魏斯爲侯之後，周安王十三年三八六年以前。」(2) 徐中舒《左傳的作者及其成書年代》說：「成書年代定爲公元前375年到公元前351年。(3) 趙光賢《左傳編撰考》(見《中國歷史文獻研究集刊》第一、二集) 定爲公元前430年到352年。(4) 胡念貽《左傳的眞僞和寫作時代問題考辨》(原刊於《文史》第十一輯) 論證爲春秋末年。總結以上說法,《左傳》約成書於戰國初年。

《國語》的成書年代，討論者都偏向是否與《左傳》出於同一人之手，而著作年代之事付之闕如。且依童書業《國語與左傳問題後案》「《國語》成於《左傳》之前」的說法。

(以上各家說法皆見於鄭良樹《續僞書通考》：台北，台灣學生書局印行，1984年6月初版)

陰陽之事，非吉凶所生也：吉凶由人，吾不敢逆君故也。」

2. 襄公二十八年

春無水，梓愼曰：「今茲宋鄭其饑乎？歲在星紀，而淫於玄枵，以有時災，陰不堪陽。」

3. 昭公元年

天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、時、晦、明也。分爲四時，序爲五節，過則爲菑。

4. 昭公二十一年

秋七月壬午朔，日有食之，公問於梓愼曰：「是何物也？禍福爲何？」對曰：「二至二分，日有食之，不爲災，……，其它月則爲災，陽不克也，故常爲水。」

徐復觀先生對於這四段文字有做一番說解，見於徐復觀先生《中國人性論史》之附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉〔註 7〕，第 513 頁至 516 頁，今只就其結論摘錄於下：

根據《左傳》來看，春秋時代，對陰陽觀念的發展，可以得出三點結論：（一）它開始成爲天地間作爲實物而存在的六氣中的兩種性質的氣；這是從原來氣候的觀念升上來的。（二）六氣開始與人發生關係：一種是直接地，如「陰淫寒疾」，及六情生於六氣之類。另一種是間接地，因六氣能發爲五味、五色、五聲，而味、色、聲，是爲人所需要，所享受的。（三）在六氣中，因陰陽二氣，較之風雨晦明四氣稍爲抽象，更適合於人們合理地想像……

由徐復觀先生所得的三點結論，得知兩件事：（一）陰陽是指天地之間自然天候的兩種現象，這是人們可以捉摸得到的概念；（二）進一步地，人們對於陰陽之氣，逐漸形而上爲不可捉摸的抽象概念，它可以附比到其它的概念，於是和人事扯上了關係。就這兩點來說，前一種想法較爲單純，從有天地以來就存在的事實，但後一種想法則是人們思惟的提昇，因爲陰陽的意義變得抽象，所以，做適當的災禍的聯想，就變得很自然，這是由《左傳》所傳達出來初步的災異的概念。

至於，《國語》中出現的陰陽的概念又是如何？《國語》中出現「陰陽」之處有五：

〔註 7〕以下凡引徐復觀先生的話，皆由此出。

1. 《國語・周語》上：

先時九日，太史告稷曰。「自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動，弗震弗渝，脉其滿眚，穀乃不殖。」

韋昭注：言陽氣俱升，土膏欲動，當即發動，變寫其氣，不然，則脉滿氣結，更爲災疫，穀乃不殖也。

2. 《國語・周語》上：

陰陽分布，震雷出滯，土不備墾，辟在司寇。

韋昭注：陰陽分布，日夜同也。

3. 《國語・周語》上：

幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。今三川實震，是陽失其所，而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。」

4. 《國語・周語》下：

於是乎氣無滯陰，亦無散陽，陰陽序次，風雨時至，嘉生繁祉。

5. 《國語・越語》下：

因陰陽之恆，順天地之常。

以上五例，除了第三例外，此處的「陰陽」，徐復觀先生認爲都是「就寒暖所推論出的陰陽之氣，當在六氣範圍之內。」針對第三例，徐復觀先生提兩個觀點：（一）西周末年，已開始把陰陽看做是天地之氣，而且突出於其它四氣之上，而這也成爲天文研究的重要對象。（二）《國語》中雜入後起之觀念。就第二種觀點，孫廣德在《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》〔註8〕就說：「這段話是不是後來雜入，我們不敢斷言，不過，就思想發展的順序看，至少應該出於鄒衍之後。」但，這樣的說法，是以後人看前人的角度，難免有先入爲主的觀念，彷彿在鄒衍之前，就不可能有陰陽災異的「思想」發生，畢竟，在《詩經・小雅・十月之交》就已出現類似的概念，現在只是把陰陽的觀念突出來，再賦予災異的觀念，就其存在於春秋時代的事實是不容置疑的。

陰陽災異的觀點，在春秋時代已經出現的事實，從《尚書・洪範》可以得到印證：

庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其

〔註8〕台灣商務印書館出版，1994年1月初版第2次印刷，頁16。

敘，庶草蕃廡。一、極備凶，一、極無凶。曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。

這裡所講的是天候上的風雨寒溫，是《左傳》與《國語》所說的陰陽，但此處的陰陽有很不同的意義。何謂庶徵？孔穎達正義說：「庶，眾也；徵，驗也」；「天時眾氣之應驗也。」觀之天候的正常與否，可以做為判斷時政好壞的依據，此乃緯書中天候占的前身，這其中反映出的思想，如以《春秋繁露》的話說，即：「王正則元氣和順，風雨時、景星見；王不正則上變天，賊氣並見。」（〈王道〉）因為〈洪範〉所講的是鯀與禹治水上敗、成的關鍵，在於能不能順應天道，如果反其道而行，終必失敗。施政的好壞，會反映在天候上，此即《春秋繁露》「美事召美類，惡事召惡類」（〈同類相動〉）同類相動的概念。

《逸周書》中對陰陽的概念也是指天候而言，如：《逸周書・大聚》：「道別其陰陽之利，相土地之宜，水土之便」；「冬日之陽，夏日之陰，……。」〔註9〕

談過陰陽的發展，再來看五行發展的部份。

春秋時代，五行的概念是指五種日常生活的物質，《尚書・洪範》的五行概念最清楚：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

孔穎達正義：

此章所演文有三重。第一言其名次；第二言其體性；第三言其氣味，言五者性異而味別，各為人所用。《書傳》云：水火者，百姓之求飲食也；金木者，百姓之所興作也；土者萬物之所資生也，是為人用。五行即五材也。襄二十七年《左傳》云：『天生五材，民並用之』，言五行各有材幹也。

五行即五材，意義很清楚。五行配五味，與六氣配五味的概念，前者比較容易為人聯想到，後者當是較晚出的概念。孔穎達舉《左傳》襄公二十七年之例〔註10〕，說明五行的道理，另外《左傳》中，言五行的尚有多處，如：《左

〔註9〕由此亦可證明《逸周書》於春秋時已有的說法。

〔註10〕《左傳》襄公二十七年原文為：「天生五材，民並用之，廢一不可。誰能去兵，

傳》文公七年：「火、水、木、金、土、穀，謂之六府。」襄公二十七年：「天生五材，民並用之，廢一不可，孰能去兵。」昭公十一年：「且譬之如天，其有五材，而將用之，力盡而敝之。」昭公二十二年：「則天之明，因地之性；生其六氣，用其五行。」昭公三十二年：「物生有兩，有三，有五，有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。」凡此例子，五行之義都相同。

《國語》有兩則五行的說法：

〈周語〉下：

天六地五，數之常也。

韋昭注：天有六氣，謂陰陽風雨晦明也。地有五行，金木水火土也。

〈魯語〉上：

及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川澤，所以出財用也。

以上兩則，與《左傳》的用法如出一轍。

由此觀之，五行的觀念，在春秋時代，只是五種質材的稱呼，其意義很少變過，然則陰陽的觀念已經所改變，與後來陰陽五行的「陰陽」，其概念非常類似，只是未與五行結合使用。

二、「德」觀念的提昇

春秋時代，天人關係是建立在《尚書》與《詩經》的基礎上，現在所談論「德」的觀念，是承襲《尚書》對德的看法，不過，這裡的德不再是屬於上天的德，而是落實在人的層面上，尤其是對國君的要求，因爲，當人們口中念念不忘的只有天道時，人的價値就會被壓抑下來，所以，有識之士特別注重人事的作爲上，在《左傳》，這樣的例子不少，如：

1. 莊公十四年

初，內蛇與外蛇鬥於鄭南門中，內蛇死。六年而厲公入，公聞之，問於申繻曰：『猶有妖乎？』對曰：『人之所忌，其氣燄以取之，妖由人興也。人無釁焉，妖不自作：人棄常則妖興，故有妖。』

『妖由人興』，外界的現象皆由人的心來詮釋，如果你拋去不變的常道，而去

兵之設久矣，所以威不軌而昭文德也。聖人以興，亂人以廢，廢興存亡，昏明之術，皆兵之由也。」

執守變動無常的現象，任何怪異的事情，都會看成是不好的。

2. 莊公三十二年

秋，七月，有神于莘，惠王問諸內史過曰：『是何故也？』對曰：『國之將興，明神降之，監其德也。將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡：虞、夏、商、周皆有之。』

內史過的一番詮釋，指出國家的興衰亡與神無關，而是在於國君有德無德。

3. 襄公九年

晉侯問於士弱，曰：『吾聞之，宋災，於是乎知有天道，何故？』對曰：『古之火正，或食於心，或食於咮，以出內火，是故咮爲鶉火，心爲大火。陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火，而火紀時焉，相土因之，故商主大火。商人閱其禍敗之釁，必始於火，是以日知其有天道也。』公曰：『可必乎？』

對曰：『在道，國亂無象，不可知也。』

宋國爲殷商之後，而殷商自陶唐居商丘以來，至商人祖先相土，都是祭祀大火，所以從宋國發生火災，得知天道如此。然而，國家敗亂與否，與天道無涉，而在於有沒有施行仁道：國無道，則災亂無疑。

4. 昭公一年

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禜之。日月星辰之神，則霜雪風雨之不時，於是乎禜之。若君身，則亦出入飲食哀樂之事也，山川星辰之神又何爲焉？

遇到水旱災癘，就去祭拜山川；遇到天候不時，就去祭拜日月星辰，這些作爲，對於國君的施政並沒有關係，只要把人事做好，就不必在乎天道如何去變。

5. 昭公七年

公曰：詩所謂『彼日而食，于何不臧』者，何也？對曰：『不善政之謂也。國無政，不用善，則自取謫于日月之災，故政不可不慎也，務三而已：一曰擇人、二曰因民、三曰從時。』

昭公問梓愼《詩經》〈十月之交〉「彼日而食，于何不臧」的意思，梓愼說：「不善政。」因爲國政處理不好，人民就藉由日食來責罵國君，所以，爲政之道在於擇人、因民，最後才是從時。

《國語》裡面也有這樣的例子：

〈周語〉下：

> 單子曰：君何患焉，晉將有亂，其君與三郤其當之乎？魯侯曰：寡人懼，不免於晉，今君曰：將有亂，敢問天道乎？抑人故也？對曰：吾非瞽史，焉知天道。

這是說國家將亂，豈是天道所能控制的，主要還是人的影響。

以上種種例子說明了春秋時代，觀測天象以預知人事禍福的占驗之術，已達到相當成熟的地步，《周禮》中關於星占的記載，於《左傳》可得到印證。至於陰陽、五行的發展，陰陽的意義已逐漸由寒暑冷熱的天地之氣，轉而向天道發展的趨勢，此乃由於陰陽之氣為存在於天地之間的兩種氣體，與天地天候的變化息息相關，故而比五行較早發展為天道的意義。在另一方面，國君相信天道存在的事實，反映出古代君王崇拜上天的心理，他們仍然無法擺脫過去上天所加諸於人身上的約束，不過此時的臣子已經敢勇於突破這道藩籬，非常理性地向國君提出諫言，比起西周時代以前帝王高高在上，臣子敢怒不敢言的情況，有很大的不同。

第三節　戰國至秦、漢之際的天人感應觀

戰國至秦、漢之際做為一個思想分期，是因為這段時期主要受到陰陽學派的影響，尤其是鄒衍的五德終始說，因此在思想的表現上，都帶有陰陽五行的色彩。本節所要討論的內容，除了陰陽學派與鄒衍學說之外，還有古代〈月令〉系統的天人感應觀、《史記・天官書》中的天人感應觀（並附論馬王堆三號漢墓出土之《五星占》帛書），以及《呂氏春秋》與《淮南子》的天人感應觀。

一、陰陽學派與鄒衍學說

從戰國時代開始，隨著諸子百家的勃興，思想界呈現著紛乘的狀況，天人感應的思想也正式浮出檯面。春秋時代的天人感應觀，隨著教育的普及，知識不再是上層社會所獨有，人民有表達意見的機會，思想紛乘的結果，代表天人感應一派的陰陽家也順勢興起。班固《漢書・藝文志》說到陰陽家的源流時說：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。」所以，本來只有上層社會擁有的知識，隨著戰國時代的來臨，打破知

識傳遞的藩籬，於是，掌管天文星象的觀測以定吉凶的羲和之官，到了民間，變成一派。從《漢書・藝文志》的記載，看到陰陽家的第一個特點是觀測天文，以預知人事的吉凶禍福。第二個特點是他們喜歡談論人事上的忌諱之事，所謂小數，是指五行與天干、地支，就是把五行與天干、地支配對在年、月、日、時，畫分得非常細，然後，陰陽家就把一此禁忌之事，排列進這個架構中，於是，什麼時辰可以做什麼事，不可以做什麼事，都很清楚〔註 11〕，這就是陰陽家所建立的時令系統〔註 12〕。因此，班固才會說「舍人事而任鬼神」。司馬遷《史記・太史公自序》談到他的父親司馬談，向唐都學習天文，並說及司馬談論六家要指，其中對於陰陽家的說法，更能明白陰陽家給人的印象：「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也。」張守節正義說：「顧野王云：祥，善也，吉凶之先見也。拘而多畏，言拘束於日時，令人有所忌諱也。」即此之意。

陰陽家中，最具代表的人物就是鄒衍，根據《史記・孟荀列傳》的記載，鄒衍是在孟子之後。根據錢穆《先秦諸子繫年》附諸子生卒來世約數表，說鄒衍大約生於西元前 305 年，卒於西元前 240 年，則其建立五德終始說時已是戰國末年了。鄒衍學說的主要內涵見於《史記・孟荀列傳》，全文已摘錄於本論文第二章，茲就重要者簡錄於下：

〔註 11〕近年馬王堆三號漢墓出土帛書中，見有《陰陽五行》甲、乙兩篇之書，大陸學者曾做過研究與分析，認爲甲篇的內容「主要是關於方位、四時、月令、星宿、擇月等方面的占驗和吉凶紀錄。」至於乙篇的內容「主要是以干支、月令、五行、五音、四時、二十八宿等占驗出行、嫁娶、祭祀、攻戰等方面的紀錄。」以上說明見《馬王堆帛書藝術》一書（大陸：上海書店出版社印行，1996 年 12 月第 1 版）〈總序〉之〈馬王堆書藝術概述〉。是以《陰陽五行》篇中的內容，即爲陰陽家學說的遺留。《馬王堆帛書藝術》中收有甲、乙篇的文字影本，茲摘引幾則文字，以見《陰陽五行》篇之內容梗概：

〈甲篇〉：「凶日乙丑戊辰，金吉星去東辟必。」又：「凶日甲子、丙寅、未子春，不可以東北起土攻。」

〈乙篇〉：「正月壬子、癸丑、甲寅、旬七日，在役不可歸，在室不可行役。」又：「凡行者，毋犯其鄉之大忌，日酉毋犯。」

〔註 12〕王夢鷗撰文〈禮記月令斠理及其衍變之考察〉說到：「班固《漢書・藝文志》既列其著述於陰陽家，又於五行家之著述敘曰：『其法亦起五德終始。』何者？蓋五行家著述中有『四時五行經』、『陰陽五行時令』故也。今其書雖不復得見，然顧名思義，而謂月令抄自十二月紀，十二月紀衍自五行時令；五行時令既起於五德終始，而五德終始本爲鄒衍之說。」這把鄒衍與時令系統，即月令系統的關係，考證得很清楚。（以上所引王夢鷗之語，乃見自黃沛榮《周書周月篇著成的時代及有關三正問題的研究》一書所引）

> 鄒衍睹有國者益淫侈，不能尚德若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲，……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下，六親之施，始也濫耳。

根據文中陳述，其學說特點在於以陰陽結合五行，建立五德終始學說，其內容不外是言天地間怪異之事，有災異，也有祥瑞。五德之間的轉移在於天命，國家將亡，必有災異出：國家將興，則有祥瑞，目的是在於提醒國君修德澤人。

鄒衍學說建立之後，曾經由鄒衍的學生，將鄒衍的學說輾轉傳到秦始皇的手上，而且還採用它〔註 13〕，這對鄒衍學說的流行有相當大的幫助，而且對當時以及以後的思想界必然有極深遠的影響。受鄒衍學說影響最深的一部書，就是秦相呂不韋邀請門客撰寫的《呂氏春秋》，其中必然包含相當多鄒衍學說的成份，只是鄒衍的撰書沒能流傳下來，無從比對。

二、〈月令〉系統的天人感應觀

所謂「〈月令〉系統」，是指由《大戴禮記・夏小正》、《周書・時訓》、《呂氏春秋・十二月紀紀首》、《淮南子・時則》到《禮記・月令》，一系列關於一年十二月中人事作息的時令文。從時令文中可以瞭解古代人們如何看待天人之間的關係，這是最眞實而直接的表露。其實在這之前，就已經出現一篇關於時令的文章，即《詩經・豳風・七月》，從中可以知道西周時代，人們一年中生活作息的情況，以及他們對天候的瞭解狀況，還有當時的文化制度，有些仍保存在《禮記・月令》中，如：

《詩經・豳風・七月》第三章：

> 七月流火，八月萑葦。蠶月條桑，取彼斧斨。以伐遠揚，猗彼女桑。
>
> 七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃，我朱孔陽，爲公子裳。

此章寫養蠶織布，並製作祭祀用的衣裳的情況。首句「七月流火，八月萑葦」，七月爲夏曆七月；流火即大火，心宿也，《尙書・堯典》做「星火」。「萑葦」，毛傳云：「薍爲萑；葭爲葦，豫畜萑葦，可以爲曲也。」朱傳云：「故於八月萑葦既成之際，而收蓄之，將以爲曲薄，至來歲治蠶之月，則采桑以供蠶食。」

〔註 13〕此事載於《史記・封禪書》：「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝，而齊人奏之。故始皇采用之。」

所以萑葦是在八月長成，採來可以屈曲做養蠶的器具，此亦見於《禮記・月令》:「是月也（季春之月），命野虞毋伐桑柘。鳴鳩拂其羽，戴勝降於桑。具曲、植、籧、筐，后妃齊戒，親東鄉躬桑。禁婦女毋觀，省婦使，以勸蠶事。蠶事既登，分繭稱詩效功，以共郊廟之服，毋有敢惰。」其中「曲」就是〈七月〉篇的「萑葦」。按《禮記》所記載的事情，不就是本章所說：「蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚，猗彼女桑。七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃，我朱孔陽，為公子裳。」（蠶月即三月，即季春之月。）

又，末章以祝禱天地，祈求來年豐收為結。前句「二之日鑿冰沖沖，三之日納于陰，四之日其蚤，獻羔祭韭。」毛傳：冰盛水腹，則命取冰於山林；沖沖，鑿冰之意；凌陰，冰室也。《禮記・月令》〈季冬之月〉說：「冰方盛，水澤腹堅，命取冰，冰以入。」孫希旦《禮記集解》曰：「至是月而水澤之腹皆凝結而堅固，故可取而藏之。入，謂入於凌室。」故《禮記》所云與《詩》同。四之日，即夏曆二月。鄭箋云：「古者日在北陸而藏冰，西陸朝覿而出之，祭司寒而藏之，獻羔而啓之，其出之也，朝之祿位，賓食喪祭，於是乎用之。」《禮記・月令》〈仲春之月〉說：「天子乃鮮羔開冰，先薦寢、廟。」鄭玄曰：鮮當為「獻」，聲之誤也。獻羔，祭司寒也；祭司寒而出冰。薦於宗廟，乃後賦之。故天子獻羔開冰是在二月份，與《詩》同。

今僅舉此二事證，說明《禮記・月令》對《詩經・豳風・七月》的關係，其餘相同之處，文繁不一一具舉。

以上五本書，除了《淮南子・時則》外，其它四本都有需要解決的問題，而其中《周書・時訓》、《呂氏春秋・十二月紀》、《禮記・月令》三書之間的關係，更是令人玩味。今只就較普遍的說法陳述於後，並適時提出個人的想法：

（一）夏小正的成書年代

《禮記・禮運》說：「孔子曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得夏時焉。』」鄭玄註：「得夏四時之書，其書存者有《小正》。」鄭玄以為《夏小正》傳自夏代。根據莊師雅州《夏小正析論》〔註14〕一書所做的推論，大致依從鄭玄的說法，認為當為「春秋時代杞國人所傳先世舊籍，歷經傳寫補充，始成定本。」杞國是夏朝的後代，所以《夏小正》為夏朝遺留下來的典籍。

〔註14〕台北，文史哲出版社出版，1985年5月初版。

（二）《周書・時訓》、《呂氏春秋・十二紀》、《禮記・月令》三書之間的關係

黃沛榮在其博士論文《周書研究》以及碩士論文《周書周月篇著成之時代及有關三正問題之研究》上，論證《周書》的成書年代，以為其中不乏有戰國以前的作品，也有戰國時代，甚至到漢代的作品，譬如：他考證〈周月篇〉的著成年代，說是在「戰國末年以後，甚或秦漢之際」〔註15〕，其論點甚精，論證甚詳，然其中有此論點尚有待商榷之處，如：

1. 在〈從二十四節氣的起源證之，其著成當在戰國末年以後〉一條，以為由二十四節氣冬至、夏至二名求證，當屬戰國末年以後才有的名稱，然自《左傳》中，可以查考到有關於「分、至」的概念，見於《左傳》僖公五年及昭公二十一年：

> （僖公五年）：春王正月，辛亥朔，日南至，公既視朔，遂登觀臺以望，而書，禮也。凡分、至、啓、閉，必書雲物，為備故也。

杜預注：分，春、秋分也；至，冬、夏至也；啓，立春、立夏；閉，立秋、立冬。

> （昭公二十一年）。秋，七月，壬午朔，日有食之。公問於梓愼曰：「是何物也？禍福何為？」對曰：「二至、二分，日有食之，不為災。……」

杜預注：二至，冬至、夏至；二分，春分、秋分。

2. 就〈從「陰」、「陽」的觀念證之，其著成當在戰國中葉以後〉一條，以為從陰陽觀念的發展來說，用來指稱天地四時之變的觀念，當起源很晚，當在《孟子》成書以後，而不能上至戰國中葉了。然則，本文就陰陽的發展所做的分析，早在《左傳》的時代，就出現陰陽做為天地四時的概念，實不容否認，而且《周書》中的陰陽概念多指天地四時之氣，此為不徵之事實。況且就陰陽、五行合流的問題上，在《左傳》與《國語》中，並未合流，這也是不徵的事實。李漢三先生在《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》一書中也說《左傳》「可以給予陰陽五行合流的暗示」（頁31），並未有合流之意。

就以上兩說，提出個人的看法。因此《周書》的著作年代當不至晚到戰國末年，而與《左傳》與《國語》的年代相當。

〔註15〕見黃沛榮《周書周月篇著成之時代及有關三正問題之研究》一書：臺灣大學文史叢刊，1972年12初版，頁37。

由此觀之，黃沛榮在〈論周書時訓篇與禮記月令之關係〉〔註16〕一文論證說：「〈時訓篇〉乃割切〈月令〉而成，其所據者，亦非《呂氏春秋・十二月紀》，而是《禮記・月令》。」此一說法亦有待商榷。既然〈時訓篇〉不可能成書於戰國末年，也就不會受鄒衍五德說的影響，況且觀之〈時訓篇〉，確實也找不到任何五德說的影子，既然《周書》所反映的是一個完整的思想體系，且未受後來陰陽五行的影響，因此其著作年代，當可推至戰國初年，甚且更早。

至於《禮記・月令》，一般採取鄭玄的說法：「名曰〈月令〉者，以其紀十二月政之所行也。本《呂氏春秋・十二月紀》之首章，以禮家好事抄合之，後人因題之名曰禮記，言周公所作，其中官名、時、事，多不合周法。」（見孔穎達《禮記正義》引鄭玄之語）孔穎達《禮記正義》根據鄭玄的說法，舉出不合周法的例子，更加證明鄭玄說法的可靠性。孔穎達舉證說：

1. 不合周官：孔穎達說：「周無太尉，秦官有之。此云『乃命大尉』，是官名不合周法。」

2. 不合時：孔穎達說「秦以十月建亥爲歲首，〈月令〉云『爲來歲受朔日』，即是九月爲歲終，十月爲受朔，此是時不合周法。

3. 不合事，孔穎達說：「周有六冕郊天，迎氣則用大裘，乘玉輅，建大常日月之章，而〈月令〉服飾車旗並依時色，此是事不合周法也。」

由此觀之，《禮記・月令》是抄自《呂氏春秋・十二月紀》而來。

高明先生《禮記概說》曾就這幾本書的先後關係理出頭緒，他說：「大抵月令這類文字，夏代已有，周人加以修正，收在《周書》裏；協助呂不韋的一些儒者又加以修正，收在《呂氏春秋》裏；劉安又加以修正，收在《淮南子》裏，而漢初禮家又加以修正，收在《禮記》裏。」

底下將就《夏小正》、《周書・時訓》以及《呂氏春秋・十二月紀》三本書，做文中所呈現的天人感應觀。之所以只取到《呂氏春秋・十二月紀》，主要原因有二：因爲《呂氏春秋・十二月紀》、《淮南子・時則》、《禮記・月令》三書（1）因互相抄襲，致重疊性太高；（2）都受到鄒衍五德終始說的影響，故取《呂氏春秋・十二月紀》爲代表。

1. 《夏小正》的天人感應觀

《夏小正》文字古質，思想單純，確有上古風格。觀之《夏小正》所呈

〔註16〕見〈孔孟月刊〉，第十七卷，第三期，1987年11月，頁21至24。

現的天、人之間的關係，純粹是建立在與自然現象和諧的互動上。文中有天文的記載，其目的在於說明季節的輪轉，做歷象之用，譬如：〈正月〉：「鞠則見，初昏參中，斗柄縣在下」；〈三月〉：「參則伏」……等。這些星名，後來還繼續使用。如果沒有記到星象的月份，就會用這一季節最明顯的自然界的現象，做為代表，如：〈二月〉：「榮芸，時有見稊，始收。」（〈傳文〉[註17]曰：有見稊而始收，是〈小正序〉也。〈小正〉之序時也，皆若是也。）；〈十一月〉：「隕麋角」；〈十二月〉：「隕麋角」。除此之外，如果經常性某月就會發生天候上的異常現象，也會記載下來「如：〈三月〉：「越有小旱。」（〈傳文〉曰：越，于也。記是時恆有旱。）；〈四月〉。「越有大旱。」；〈七月〉：「時有霖雨。」（《左氏》隱公九年，「凡雨自三日以往為霖。」）

《夏小正》星象的紀錄，是夏朝以來天文知識的反映，也為後來天文的發展提供很寶貴的資料。《夏小正》最特別的地方是，把四時中所發生的特殊現象記錄下來，做為行事的參考，雖然距離災異的觀念還相當遙遠，但已表示給時人們已經注意到天災的出現，這將是時令災異最初的發生源頭。

2. 《周書・時訓》的天人感應觀

《周書・時訓》是採用二十四節氣來記月，每一個節氣都包含了天候時與天候不時的兩種相對概念。天候時代表沒有事情發生，所以只記載現象，但在天候不時的情況下，人事上就會有相應的禍事發生，譬如：

立春之日：

（天候時）東風解凍：又五日，蟄蟲始振：又五日，魚上冰。

（天候不時）風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰氣奸陽；魚不上冰，甲胄私藏。

鄭玄註：凡言此者，人君政失則氣候乖，天事恆象著以示警，使脩省焉。奸，犯也，陽不勝陰，故不振；魚有鱗，甲冑之象。凡此災祥之應有三：蟄蟲不振，陰奸陽義；鴻雁不來，遠人不服象也；草木不萌動，果蔬不熟類也，餘倣此。

立夏之日：

（天候時）螻蟈鳴：又五日，蚯蚓出：又五日，王瓜生。

[註17]　《夏小正》內文經宋朝傅崧卿的發現，有經、傳之分，並加以釐析，此說為後來學者一致同意，於是《夏小正》始有經、傳之分。（此說原委詳見莊師雅州《夏小正析論》一書）

（天候不時）螻蟈不鳴，水潦淫漫；蚯蚓不出，嬖奪后命。王瓜不生，困於百姓。

《易緯・通卦驗》下：「芒種蚯蚓出。」鄭玄註：舊説蚯蚓淫邪。〔註 18〕

《周書・時訓》繼承了《夏小令》在自然氣象的敘述，但加入陰陽災異的觀念，因爲天候的不時，所以導致人事有禍亂的發生，因此，鄭玄做註解時，是採用緯書那一套災異的觀點說之。

《周書・時訓》的天人感應觀，是建立在陰陽災異的觀點，而這樣的觀點，在《左傳》、《國語》中，還不是很清楚，但在《周書・時訓》，已經建立一套這麼成熟而完整的災異體系，說明了陰陽災異的觀念在戰國初年業已發生。很重要的一點，《周書・時訓》並未把五行的觀念套進來，純粹談論陰陽之事，所以絕不是產生在鄒衍之後，那麼這一套陰陽災異的模式，必然形成於《左傳》、《國語》之後，鄒衍之前，這對瞭解中國天人感應觀的發展，具有重大的意義。第一、在過去以爲鄒衍建立五德始說以後，把陰陽五行結合起來，才有所謂陰陽災異的思想，但是在《周書・時訓》中，其陰陽的意義不僅是指天道，而且這個天道還能降災禍，是非常典型的天人感應觀。第二、《周書・時訓》的災異模式，與《易緯》比較起來，非常類似，都是屬於天候占的形式，因此緯書中的天候占是源自《周書・時訓》而來。

3. 《呂氏春秋・十二月紀》的天人感應觀

徐復觀先生說：「《呂氏春秋・十二紀紀首》，正吸收了《夏小正》及《周書》的〈周月〉、〈時訓〉，加以整理；而另發展了鄒衍的思想，以此爲經。……」〔註 19〕這說明了《呂氏春秋・十二月紀》繼承《夏小正》與《周書》的時令系統，與其它兩書最不同之處，在於它吸收了鄒衍的思想，即五德終始說。因此《呂氏春秋・十二月紀》站在《周書・時訓》災異思想的基礎上，又引進五行的觀念，而形成一套陰陽五行的時令文。針對災異思想的部份，徐復觀先生說明了《呂氏春秋・十二月紀》與《周書・時訓》的不同：「接受〈時訓〉上政治的災異與節物變異的關連，但〈時訓〉上的災異，不是由執政的得失而來，可以說，人是完全處於被動。但到了〈十二紀〉的〈紀首〉，則完

〔註 18〕註文參見清人朱右曾《周書集訓校釋》：臺灣商務印書館，1973 年 12 初版。

〔註 19〕參見徐復觀先生《兩漢思想》（卷二）：臺灣學生書局，1993 年 9 月初版第 5 次印刷，頁 14。

全倒轉過來，災異是由於施政沒有按著節候而來，人成爲主動的。」〔註 20〕關於這一點，就兩者做比較就很清楚：

《周書・時訓》（立春之日）：

風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰氣奸陽；魚不上冰，甲冑私藏。

《呂氏春秋・十二月紀》（孟春之月）：

孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐。行秋令，則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦爲敗，雪霜大摯，首種不入。

〈時訓〉先說「風不解凍」，然後才會「號令不行」，而〈十二月紀〉是先說「孟春行夏令」，才會「風雨不時，草木早槁，國乃有恐」，所以，兩者在表現災異的手法上是相對的。

不過，是否有這樣的差別也很難說。因爲從緯書的角度來看，緯書記載陰陽災異的形式〔註 21〕與《周書・時訓》是一樣的，即先記天候或天象之不時，然後才記政治的災異，但是緯書的立意是在於人事，不在於天候或天象，正如《春秋緯・元命苞》說的：「凡天象之變異，皆本于人事之所感，故逆氣成象，而妖星見焉。」重點在於「人事之所感」，這點是〈十二月紀〉所反應出來的；因此，漢朝人講災異重人事的現象，與《呂氏春秋・十二月紀》的災異觀是一致的。〔註 22〕

三、《史記・天官書》中的天人感應觀（附論馬王堆《五星占》帛書）

《史記・天官書》記載春秋、戰國時代，在天文學上的發展概要。其內容依序爲星象總論、天文占總論（包括五星占、日月占、妖星與瑞星、雲氣占、四時占）以及後論（包括天文占的由來、變救之道）等三大部份，全部都是有關天文災異的記載，簡述如下：

〔註 20〕引同上註，頁 17。

〔註 21〕如引《易緯・通卦驗》爲例：「立春雨水降，條風至，雉雊雞乳，冰解，楊柳樟，……當至不至，則兵起，來年麥不成，人足少，陽脈虛，多病疫瘧。」

〔註 22〕從《呂氏春秋》中，對待天、人觀係的看法，也可以知道《呂氏春秋》是站在人的立場說話：「二曰：始生之者，天也；養成之者，人也，能養天之所生，而勿攖之，謂之天子。」這是從荀子「天生人成」的說法而來，所以人是居於主宰的地位。

（一）星象總論

《史記・天官書》把天象爲中宮、後宮、紫宮、東宮、南宮、西宮、北宮等七個部份，其中前三宮爲一體，代表帝王所居之地。以天極星（北極星）爲中心，環繞在天極星周圍的有：北斗七星、二十八星宿、五星，每一顆星子在人間都有其相應的官職，所以名曰〈天官書〉。

（二）天文占總論

1. 五星占

五星指木、火、土、金、水五星，亦可稱爲歲星、熒惑、塡星、太白、辰星，觀看五星之間的相對位置，就可以判斷吉凶禍福，這就是五星占。

2. 日月占

這裡提到日暈、日食與月食，在人事上的意義。其中說到月食的發生是有一個週期，容易推測，但日食沒有，因此，古代人認爲月食是正常的，是好的，但日食是不好的，代表人事有大的變動，這在《詩經・小雅・十月之交》就說到：「彼月而食，則維其常；此日而食，于何不臧。」可見這種日食、月食的觀念，早在《詩經》時代就有了，可見中國天文學的淵遠流長。

3. 妖星與瑞星

妖星如：五殘星、賊星、司危星、獄漢星等，只要一出現，地上的人們就有禍事發生；瑞星，又名德星，「常出於有道之國。」

4. 雲氣占

觀雲氣有兩種意義：

（1）《史記・天官書》說：「日旁雲氣，人主象，皆如其形以占。」在古代，日代表君王，故有此說。

（2）《史記・天官書》說。「雲氣各象山川人民所積聚。」

5. 四時占

主要是看「八風」（《易緯・是類謀》：「立春條風至，春分庶明風至；立夏清明風至，夏至景風至：立秋涼風至，秋分閶闔風至；立冬不周風至，冬至廣莫風至。」）的吹向，並配合雲的變化做判斷。

（三）後　論

1. 天文占的由來

司馬遷引司馬談的話說：

> 太史公曰：『自初生民以來，世主曷嘗不歷日月星辰，及至五家三代，紹而明之。內冠帶，外夷狄，分中國爲十二州。仰則觀象於天，俯則法類於地：天則有日月，地則有陰陽；天有五星，地有五行；天則有列宿，地則有州域。……幽厲以往尚矣。所見天變，皆國殊窟穴：家占物怪，以合時應。其文圖籍禨祥不法，是以孔子論六經，紀異，而說不書。』

張守節〈正義〉說：

> 案自古以來，所見天變，國皆異具，所說不同。及家占物怪，用合時應者書。其文并圖籍，凶吉並不可法則，故孔子論六經記異事，而說其所應，不書變見之蹤也。

觀察日月星辰，是自古以來就有的制度，而天文占驗之事，是同時而起。天象有變，爲了符應天象的變異，所以會編造一些說詞來解釋它，這就是天文占文的產生由來。

到了春秋、戰國時代，時局驟變，對於占驗吉凶之事，更爲人主所重視，因此，天文占驗邁入新的發展階段。《史記・天官書》又說：

> 太史公推古天變，未有可考於今者。蓋略以春秋二百四十二年之間，日蝕三十六，彗星三見，宋襄公時星隕如雨。天子微，諸侯力政，五伯代興，更爲主命。自是之後，眾暴寡，大併小。……爭於攻取，兵革更起，城邑數屠，因以飢饉疾疫焦苦，臣主共憂患，其察禨祥、候星氣尤急。近世十二諸侯七國相王，言從衡者繼踵，而皋、唐、甘、石，因時務論其書傳，故其占驗淩雜米鹽。

這段話說明一點春秋、戰國時代，天文占驗更加興盛的歷史因素：「因以飢饉疾疫焦苦，臣主共憂患，其察禨祥、候星氣尤急。」因爲戰爭頻仍，人民生活困苦，所以天文占驗吉凶之事再度興起，但占驗的重心轉移到戰事上，這可以解釋爲什麼現在所看到的緯書天占文中多與戰事有關。

2. 變救之道

《史記・天官書》最後說到消除變異的道理，在於修德省刑：「日變脩德，月變省刑，星變結和，凡天變過度，乃占。國君彊大有德者昌，弱小飾詐者亡，太上脩德，其次脩政，其次脩救，其次脩禳，正下無之。」天象有變異，是由於國君的德性不夠，臣子藉天象的變異來轉達對國君的要求，考之《左

傳》與《國語》，即可知道這樣的觀念由來已久。董仲舒講天人感應，就是強調重德輕刑，當是由此而發。

論述《史記・天官書》的內容之後，得到以下幾點想法：

（1）司馬遷對待天文的態度，是平實而客觀的。司馬遷以孔子論六經「紀異，而說不書」的態度自許，就可以看出司馬遷對天文災異之說，是持保留態度。從《史記・太史公自序》更可看出此一事實：「星氣之書，多雜禨祥，不經。推其文，考其應，不殊。比集論其行事，驗于軌度以次。作〈天官書〉第五。」司馬遷客觀平實的把他對天文災異的想法說出來，多少也反映了春秋、戰國以來的正面想法。

（2）《史記・天官書》論述天文占的由來，知道天文災異的觀念是很早就有了，以《詩經・小雅・十月之交》爲例，當不難發現這個事實。再者，緯書所記載的天文占，與《史記・天官書》是出於同一體系，因此緯書把春秋、戰國以來發展出的天文占文整理成冊，對後世人們在瞭解春秋、戰國時代的思考模式，有了新的想法，或者荀子、莊子對於天的自然觀，當是此一思想的反動。

（3）災異說在春秋、戰國時代特盛的原因，於此得到明確的答案。因爲戰爭不斷，國與國之間的戰事又不知何時結束，於是自古以來即有的占驗術，在國君的推動之下，變成一種預測戰事成敗的依據，戰事打得愈久，占驗術的發展就愈精明，因此占驗之術在兵法中，成爲很重要的部份。

以下部份爲附帶論述，是就馬王堆三號漢墓出土之帛書中，《天文氣象雜占》與《五星占》兩部份作簡單的陳述，做爲《史記・天官書》之佐證資料。

（一）《天文氣象雜占》是一幅寬四十八公分，長一百五十公分的帛書，用黑墨和朱紅書寫。其中繪有雲、蜃氣、暈、虹、恒星、彗星等各種天象圖約二百五十幅，每一圖下都附有簡短的文字說明，包括圖象的名稱、解釋與占文，這此內容由上而下排成六列。日人安居香山將此六列文字整理成表格〔註23〕，第一列包含十四國雲氣占與雲氣占；第二列包含雲氣占與月星占；第三列爲月星占；第四列、第五列包含月星占與雜占；第六列包含虹占、彗星占、北斗占與雜占。安居香山稱此內容爲「緯書天文占的原型」，其說不誤。這些內容中，比較值得注意的有三：〔註24〕

〔註23〕見安居香山《緯書與中國神秘思想》，田人隆譯，大陸：河北人民出版社出版，1991年6月第1次印刷），頁65。

〔註24〕以下內容摘自安居香山《緯書與中國神秘思想》一書之頁66至73。

1. 以雲氣占國之吉凶：這見於帛書的第一列十四國雲氣占，每一國名都配上不同的雲氣形狀，如日、牛、木、行人、囷、鳥、布、犬、輪、馬、絳衣、龍等形狀，這種做法很像天文占中的「分野說」，當為分野說的另類說法。安居香山亦將此說與《春秋緯・考異郵》、《晉書・天文志》、《開元占經・九土異氣》做比較，因此說於《史記・天官書》未見記載，而始見於《春秋緯・考異郵》，故此出土資料益顯重要。

2. 雲氣占的占文，於每一雲氣圖之下，寫著一些占文，這些占文多與戰爭有關，安居香山舉出五句占文，並後說明占文的意義。如寫在箭形雲下的占文為「戰方者勝」，安居香山解釋為：「凡是在這類雲出現的方位打仗，就能取得勝利。」

3. 彗星圖：《天文氣象雜占》中，繪中有二十九幅彗星圖像，每一圖像都有其名稱，且在每一圖像之下寫著占文，這些占文，也多與戰爭有關，如：赤灌彗星，其下占文為「兵輿，將軍死。北官」又如。白灌彗星，其下占文為「見五日而去，邦有亡者。」其中「北官」一詞，常於占文末了出現，安居香山認為是占者之名，然從字面觀之，當是指掌管星象觀測的官名而言。

（二）《五星占》：其內容包〈五星占〉與〈五星行度〉兩部份，前半為占文，後半說明五星的位置，共八千餘字，記載年代從秦始皇元年至漢文帝三年，七十年間五星位置以及會合周期。《五星占》的占文多與戰爭有關，舉太白星為例，其占文說：「西方金，其帝少浩，其丞蓐收，其神上為大白，是司日：行蓴星天，夭甲兵，水旱死傷。」又說：「其出東方為德興事，左之迎之，吉；右之倍之，口（凶）。」又說：「凡小白、大白兩星，偕出用兵象小白，若大白，獨出用兵者象效大白。」（其文甚長，僅引三段文字。）〔註25〕

四、《呂氏春秋》與《淮南子》中的天人感應觀

《呂氏春秋》與《淮南子》因為時代相近，因此在天人感說的觀點上有相通之處，同樣受到鄒衍陰陽五行的影響非常明顯，譬如：「同類相動」的說法、祥瑞與災異的說法、精誠相感的說法，以及五德終始的說法等。《淮南子》特別提出天人相副的說法，是兩者最大不同之處。

〔註25〕占文引自《馬王堆帛書藝術》所附圖文（大陸：上海書店出版社印行，1996年12月第1版）

（一）《呂氏春秋》的天人感應觀

《呂氏春秋》對於天道的看法，是來自於「生」這個概念，何謂「生」？《呂氏春秋・有始覽》開宗明義就說：「天地有始，天微以生，地塞以成，天地合和，生之大經。」這是說天、地生成的時候，天是不明的，地是渾沌的，但天地合和之後，一切的萬物也隨之而生，所以，「生」的本意來自天地。天表現出來的形式爲寒暑、日月，以及晝夜，而地表現出來的形式爲山川、生物，至於人，則與天地爲一體，故曰：「天地萬物，一人之身也。」既然天地人合一，因此，天與人可以相通，其相通的依據就在於「精」這個概念。徐復觀先生在《兩漢思想史》卷二，針對這個「精」提出各種解釋的說法（頁44），但以《呂氏春秋・應同》說得最明白：「其智彌精者，其所同者彌精，故凡用意，不可不精。夫精，五帝三王之所以成也。成齊類同皆有合，故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非至。」由此觀之，「精」是與「精誠所至，金石爲開」之意同，有專心一致的意思，故《呂氏春秋》又言「誠」意，如：《呂氏春秋・具備》說：

> 故誠有誠，乃合於情。精有精，乃通於天。乃通於天，水火木石之性皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務，莫若誠。

由「精」「誠」相通的道理，遂衍伸出物類相動、相應的說法，徐復觀先生稱之爲「以類相感」的觀念（頁48）。《呂氏春秋》「以類相感」的觀念見於〈應同篇〉：

> 二曰：凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。（高誘註：祥，徵應也）黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰。土氣勝，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺，禹曰：木氣勝。木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水，湯曰：金氣勝。金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，王先見火，赤烏銜丹書，集於周社，文王曰：火氣勝。火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者，必將水。天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。

又：

> 類固相召，氣同則合，聲比則應。鼓動而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流溼；均薪施水，火就燥。山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，雨雲水波，無不比類其所生以示人，故以龍致雨，以形逐影。

> 師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以爲命，安知其所。

又：

> 商箴云：天降災布祥，並有其職，以言禍福人或召之也。

第一則講的是鄒衍五德終始的那套說法，是說帝王的興起必有其相應的符命來配；第二則是由物類的相感、相應，引申而爲人事禍福亦有其相應的道理；第三則引商鞅的話，統言災異與祥瑞，並說明禍福皆由人自召的道理。

綜而言之，《呂氏春秋》天人感應的觀念，是由天人一體而來，因爲天人一體，所以天人能夠相通，其間相通的道理在於人的「精」與「誠」，透過精、誠，天人之間就可以互相感應，於是而有物類相動的念，人事的災祥、禍福皆由此而生。董仲舒《春秋繁露》所論述照天人感應的理論，其基本架構是從《呂氏春秋》而來，是非常的明顯。

（二）《淮南子》的天人感應觀

《淮南子》在表現天人感應的觀點，大體承襲《呂氏春秋》的說法，強調精誠感通的重要，這是一切感應的基礎，故〈覽冥篇〉說：

> 昔者，師曠奏白雪之音，而神物爲之下降，風雨暴至，平公癃病，晉國赤地。(高誘注：唯聖君能御此災，使無災耳。平公德薄，不能堪，故篤病而大旱也。）庶女叫天，雷電下擊，景公臺隕，支體傷折，海水大出。夫瞽師、庶女，位賤尚枲，權輕飛羽，然而專精厲意，委務積神，上通九天，激厲至精。由此觀之，上天之誅也（高誘注：上天，上帝也。)，雖在壙虛幽閒，遼遠隱匿，重襲石室，界障險阻，其無所逃之，亦明矣。(高誘注：言人有罪惡，雖自隱蔽竄藏，猶見誅害。）……。夫全性保眞，不虧其身，遭急迫難，精通于天，若乃未始出其宗者，何爲而不成。

聖人能夠以精誠感通天，所以能保全性命，凡不能精誠感天者，何處何地都難逃上天的懲罰，這是強調精誠感天的重要。

〈泰族篇〉也說：

> 故聖人者懷天心，聲然能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波。故詩云：『懷柔百神，及河嶠嶽。』逆天暴物，則日月薄蝕，五星失行，四時干乖，晝冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜。詩曰：『正月繁霜，我心憂傷。』天之與人有以相通也。故國危已而天文變，

世惑亂而虹蜺見，萬物有以相連，精祲有以相蕩也。

此處的聖人當指國君而言，國君個人的精氣是會影響到天象的變化，能夠順天道而行，則天降祥瑞，反之，一旦背離天道而行，其乖戾之氣，同樣會感應上天，因而有災異的事情發生。舉例而言，〈俶眞篇〉說：

古者至德之世，賈便其事，農樂其業，大夫安其職，而處世脩其道，當此之時，風雲不毀折，草木不夭，九鼎重味，珠玉潤澤，洛出圖書，河出綠圖，故許由、方回、善卷、披衣得達其道。逮至夏桀、殷紂……。當此之時，嶢山崩，三川涸，飛鳥鎩翼，走獸擠腳。

當人民各處其事，官吏各職其守，國家安居樂業之時，到處都是祥和之氣，河圖、洛書也顯現於世，但如果像桀、紂之人，暴逆無道，天地之間就充滿著災象。

《淮南子》也講物類相應，如〈天文篇〉說：

物類相動，本標相應，……虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬥而日月食；鯨魚死，而彗星出；蠶珥絲而商弦絕，賁星墜而勃海決。人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。

〈覽冥篇〉也說：

夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解，故東風至而酒湛溢，蠶珥絲而商弦絕，或感之也。畫隨灰而月運轉，鯨魚死而彗星出，或動之也。故聖人在位，懷道而不言，澤及萬民，君臣乖心，則背譎見於天，神氣相應，徵矣．故山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，涔雲波水，各象其類，所以感之。

從自然界物類的相應，說到人事與上天相應，這是極其自然的事情。有趣的是，拿《春秋緯》與《淮南子》做比較，可以發現相當大的雷同。

《春秋緯・元命苞》：猛嘯虎，谷風起，類相動也。

《春秋緯・演孔圖》：蒼之滅也，麟不榮。麟木精也。麒麟鬥，日無光。

《春秋緯・演孔圖》：海精死，彗星出；彗星出，則國樞檄。

《春秋緯・文曜鉤》：商弦絕，蠶絲合；麟龍鬥，日月食；雷雪交，風水溢；河海通，聖人出。

除此之外，《淮南子・脩務》也有相同情況：

> 若夫堯眉八彩，九竅通洞，而公正無私，一言而萬民齊；舜二瞳子，是謂重明，作事成法，出言成章；禹耳參漏，是謂大通，興利除害，疏河決江；文王四乳，是謂大仁，天下所歸，百姓所親；皋陶馬喙，是謂至信，決獄明白，察於人情；禹生於石，契生於卵，史皇產而能書，羿左臂脩而善射，若此九賢者，千歲而一出，猶繼踵而生。
>
> 《春秋緯・演孔圖》：倉頡四目，是謂並明。顓帝戴干，是謂崇仁。帝佶戴干，是謂清明。堯眉八彩，是謂通明。舜且重瞳，是謂玄景。禹耳三漏，是謂大通。湯臂三肘，是謂柳翼。文王四乳，是謂含良。武王駢齒，是謂剛強。
>
> 《春秋緯・演孔圖》：皋陶烏喙，是謂至誠，決訟明白，察于人情。

由此可見，《春秋緯》與《淮南子》之間的互文情況相當明顯，當是出於同一說法而來（鄒衍的說法）。

《淮南子》的天人感應觀，除了天人相感外，還提出天人相副的道理，如：〈天文篇〉：

> 蚑行喙息，莫貴於人。孔竅肢體，皆通於天。天有九重，人亦有九竅。天有四時，以制十二月，人亦有四肢，以使十二節。天有十二月，以制三百六十日，人亦有十二肢，以使三百六十節。故舉事而不順天者，逆其生者也。

〈精神篇〉：

> 天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，肝爲風，腎爲雨，脾爲雷，以與天地相參也，而心爲之主，是故耳目者日月也，血氣者風雨也。

這樣的觀點，於《春秋繁露》直接稱之爲「人副天數」的道理，《春秋緯》亦襲用之。姑且不論《春秋繁露》與《淮南子》孰先孰後，但天人相副的道理，是繼天人相感的說法而起，並流行於漢代。〔註 26〕

〔註 26〕此爲徐復觀先生在《兩漢思想史》（卷二）的說法，他說：「〈精神訓〉下面的話，因有與董仲舒的《春秋繁露》的話極相近似，而兩方著書的年代約略相同，在思想與政治的觀點上又並不同，所以我推測這是當時流行的說法，而爲莊子時代所沒有。」（頁 219）

最後，還有值得一提的是關於五行災異的問題，在《淮南子》與《春秋繁露》都有提及，而且內容幾乎相同，只是記錄五行的方式不同，《淮南子》是用天干、地支的方式表示，如：以甲子代表木，丙子代表火、戊子代表土，庚子代表金，壬子代表水，而《春秋繁露》則直接用金、木、水、火、土表示。《淮南子》把五行災異列在〈天文篇〉中，而《春秋繁露》則分爲〈治水五行〉、〈治亂五行〉兩篇，只要把兩本書拿起來對照，即可發現幾乎一模一樣，因此，可以互相做校對之用。

綜觀《淮南子》的天人感應的說法，得到以下幾點想法：

1. 在天人感應的說法上：《淮南子》比《呂氏春秋》更深一層的觀點有二：

（1）《淮南子》直接點出災異與祥瑞的根源，是由於國君的德性，國君不施德，則天降災禍；國君施德，則天降祥瑞，《呂氏春秋》則只言五德受命的說法。

（2）《淮南子》在天人一體的道理上，不僅說天人相感，而且說天人相副，《呂氏春秋》則在天人相副的道理上，說得沒有那麼明確〔註 27〕

2. 於《春秋繁露》與《春秋緯》中出現的一些文句，可以在《淮南子》中找到，從後成書的角度來看，這說明了《淮南子》在西漢思想界居有舉足輕重的地位。

第四節　小　結

探尋過中國天人感應觀的歷程之後，可以發現一件事實，即古代天人感應的發展是與天象的觀測相始終，至早從堯、舜成立羲、和之官以來，就已經有這種觀念存在，雖然成立天文官的目的是在於曆象授時，但天象不是永遠一成不變，天地之間發生任何的異象，都會引起很大的騷動，因此當日食已經發生，而羲、和並未提早發現時，就要遭受極刑，這表示君主對此事的重視。西周以前的時代，在他們的觀念裡，「天」是高高在上的，它主宰著人事的一切，如果對它不敬，將會遭致很嚴重的後果。不過這種情況，到了西

〔註27〕天人相副的觀點，於《呂氏春秋・本生》已有跡可循，它說：「天全者神和矣，目明矣，耳聰矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十節皆通利矣。」其說尚且粗略，然已見雛型。

周末年時，發生了變化。《詩經》中數篇刺幽王、厲王的詩，人民以天象、天候的變異來表達他們對無道之君的忿怒，象徵政治災異的觀念在當時已經萌芽了，於是，天人之間的關係逐漸被賦予了道德批判的色彩，因此到了春秋時代，才興起重人道、輕天道的人文價值觀。這種價值觀不僅是對國君的要求，也是人文精神的提升，子產說的那句「天道遠，人道邇」(《左傳》昭公十八年)，成為春時代的精神代表。但隨著戰爭場面的擴大，人民生活流離顛沛，在不知道戰事何時會起，何時會結束的情況下，災異的思想蓬勃發展。此時主要有兩種表現災異的形式：天文占、時令占，每一種占驗都有相應的占文做為說明的依據，其中天文占文多與戰事有關；時令占文多與國政有關，這些占文分別見於《史記・天官書》與《周書・時訓》，而集大成於緯書。以上是災異體系的發展與建立。

到了戰國末年，占候系統的災異模式式微之後，取而代之的是鄒衍的陰陽五行說。春秋時代的陰陽、五行是分開的，且保有原始的意義，鄒衍把二者結合起來，並賦予天道的意義；從他開始，陰陽五行的影響無所不在。鄒衍的陰陽五行說重點在五德終始，他所建立的朝代更替理論，在秦、漢兩朝，一直受到引用。陰陽、五行的結合，為中國天人感應的思想，開啓了新頁。從《呂氏春秋》開始，到《淮南子》，到《春秋繁露》，以致於到緯書的系統，無不有陰陽五行的存在。以上是陰陽五行體系的發展與建立。

綜觀中國天人感應的發展，再回到《春秋繁露》與《春秋緯》時，將會發現：《春秋繁露》所建立的天人感應的理論，並非獨創的，而是由鄒衍陰陽五行觀念以降，到《呂氏春秋》、《淮南子》，一路發展下來的，所建立出來的，尤其是《淮南子》，與《春秋繁露》和《春秋緯》的關係最為密切。至於《春秋緯》所反映的是，從遠古以來到戰國時代的占應觀念下的天人感應觀。這兩個體系，到了漢朝，冶於一爐，對於漢王朝而言，同時接受這兩組的思想觀念，其影響絕對是全面性的。

第六章　《春秋繁露》與《春秋緯》對兩漢思潮的影響

誠如前章末了所言，《春秋繁露》與《春秋緯》兩組天人感應的思想體系在漢代融爲一爐，這對漢代的影響將是全面性的。本章從政治、社會兩方面，觀視天人感應對兩漢思潮的影響。

第一節　政治上的影響

漢代承滅秦之後，很多思想、制度仍延襲秦朝。秦始皇焚書，但留醫藥、卜筮、種樹之書，此等類書皆爲方術之書，迨蕭何一舉接收，等於是把秦朝整個思想，也帶到漢朝來。此外，秦始皇喜愛鄒衍的五德終始說，以此建立屬於自已的正統地位，漢朝也不例外。

一、漢代帝王重災異與祥瑞

（一）災異與人事

春秋、戰國以來所建立的災異思想，隨著秦朝的滅亡，也帶到漢朝來，因爲，秦朝國祚不長，還不足以改變長久以來所建立的思想，而漢朝初年實行黃老無爲之術，目的只在於休養生息，但只要天道仍在，災異的思想就永遠存在。漢武帝以前，惟漢文帝談過災異，並爲此下詔罪己，首開先例，而從漢武帝以後，無一君主不爲災異而下詔罪己，可見漢代帝王重災異之甚。漢代帝王重災異，其中有些事跡可循，今分述如下：

首先從災異與人事之間的關係說起。從《漢書》、《後漢書》的〈本紀〉、〈天文志〉及〈五行志〉所記災異不下數百件，到目前爲止，曾經對這些災異事件做過統計，並加以分析的有兩位：一位是外國學者 Wolfam Eberhard（以下稱艾伯華），撰文〈漢代天文學與天文學家的政治功能〉〔註 1〕；一位是林麗雪，撰有論文〈漢代天人合一思想研究〉〔註 2〕，後者是站在前者的基礎上再做發揮，因其所做統計方法與解釋方法，是循艾伯華的途徑，故而在此略而不述，然而，林麗雪把東漢災異的現象一併做圖列表，是特出之處（見其論文第五章）

艾伯華是以統計學的方式呈現資料，並從統計資料中去解釋災異與人事之間的關係。他所依據的史料除了前述三項外，還引用《史記》本紀中的資料，因此，他所做的是西漢一代的災異現象，其統計數字與圖表見於《中國思想與制度論集》的 40、41 頁（如附錄表一、圖一）。他對圖表所做的解釋，是從徵兆與事件之間的關係做討論，他得到的結論有五（頁 53）：

1. 當時人相信自然界的異常現象，是與現象同時或稍後的不幸事件有關。
2. 在現象發生的當時所做的解釋，有些情形下與後世史家所做的解釋並不相同。
3. 甚至後世的史家與理論家之間，對於一個徵兆的意義也不盡有相同的意見。他們各自本著不盡相同的理論，就是陰陽五行的正統學說，也不限定其學者祗能得出一個解釋來。
4. 徵兆有時是應驗於皇帝以外的他人身上，如皇后、嬪妃、太子、諸王、大臣等。
5. 徵兆在發生的當時，可被利用爲朝廷中黨爭的工具。

案：就第一點而言，它解釋了古代災異思想的合理性與正當性，這說明徵兆與事件之間確實有某些關連存在，如：《漢書・高祖本紀》說：「元年冬十月，五星聚于東井，沛公至霸上。」應劭說：「五星所在，其下當有聖人以義取天下。」《漢書・天文志》也說：「漢元年十月，五星聚於東井，以曆推之，從歲星也。此高皇帝受命之符也。」五星出現是一種祥瑞，而漢高祖也即將降秦爲帝，所以這是一種吉兆。因此，徵兆與事件之間是有關係的。

〔註 1〕劉紉尼譯，收綠於《中國思想與制度論集》：聯經出版事業公司，1975 年 5 月修定第 3 次印行頁 23 至 76。

〔註 2〕國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1973 年 6 月。

就第二點而言，譬如在《漢書．五行志》中，先載所言異象，底下會有董仲舒、劉向、劉歆或京房的話，來解釋此一徵兆，舉例而言，《漢書．五行志》記載漢文帝七年六月癸酉，未央宮發生罘思災（顏師古註：罘思，闕之屏也。），劉向的解釋是「諸侯之象」，是指漢初大封諸侯之事，但當時賈誼等人卻認爲是諸侯叛逆之象，後來眞的發生了七國之亂。所以，當時賈誼的解釋與後來劉向的解釋是不同的。

就第三點而言，是順著第二點而來，只是解釋的事件人人皆爲後來之人，如《漢書．五行志》記載漢成帝建始元年八月戊午，有兩個月亮同時出現，京房解釋爲「君弱而婦強」，劉向解釋爲「君舒緩則臣驕慢」，劉歆解釋爲「舒者侯王展意顓事，臣下促急」，而班固認爲劉歆說得是，認爲「此皆謂日月亂行也」，所以就一件事情即有三個人做解釋。

就第四點而言，應驗的對象不只在皇帝，其身邊的人都是應驗的對象，這是因爲這些人的所做所爲，會顯響到國君的施政決定，列出這些人，是爲了給國君做參考之用。如《漢書．五行志》記載漢武帝太始四年七月，趙國有一隻蛇從城郭外進入城內，和城內的蛇在孝文廟鬥，結果城內的蛇死了，〈五行志〉說：「後二年秋，有衛太子事，事自趙人江充起。」所以這件事情的應驗在江充上。

就第五點而言，如《漢書．楚元王傳》中述劉向生平時，說到漢元帝因弘恭、石顯弄權，譖蕭望之、劉向等四人，於是皇帝罷黜蕭、劉等人。後來，發生地震，又發生「客星見昴、卷舌間」〔註3〕的天文異象，皇帝感悟，就又召回蕭、劉等人，給予官職，後又地震，劉向就上書說這些異象，以爲非比尋常，他說：「臣愚以爲宜退恭、顯以章蔽善之罰，進望之以通賢者之路。如此，太平之門開，災異之原塞矣。」這是利用災異做爲黨爭的工具。

其後，艾伯華先生又針對徵兆與事件之間的時間關係、徵兆中的批判對象，以及批判者等三項議題做討論：他發現徵兆與事件之間的時間可以拉得很長，也可以是立即的，但時間的限制，並不能反駁徵兆在政治上的價值，亦即徵兆的解釋具有批判時政、勸諫皇帝之用。其次，就資料中出現的高峰

〔註3〕《春秋緯．元命包》說：「卷舌主口語，熒惑臨之，下多亂謀。國君以口舌之害起寇。」又說：「客星出昴，若犯守之，當有詐稱王令，謫命中國，若有妄言讒諛者，必有自敗。」所以卷舌星代表有小人進讒言，但最後終將自敗。書中最常舉例的人就是江充，因他進讒言，於是引發巫蠱之禍，《春秋緯．握誠圖》稱說：「江充之害其萌，反舌鳥入殿。」

而言，並不意味著執政者有何失當之處，當是指向其臣子的不當行為，而不是在批判君主，譬如統計圖上的 b 線，在西元前 195 年到 185 年之間是一個高峰，但這其間的徵兆並不是指向惠帝，而提是指向呂后的奪權行動。再就批判者而言，這是指向皇帝提出災異警告的臣子而言，艾伯華先生舉出十五位，並做了四點結論（頁 65）：

（1）批判者並不僅因為這是做為人臣的責任而進行批判；

（2）他們之間官位之高下相距極大（似乎任何大臣都可以來「警告」皇帝）；

（3）大多數的批判者都通於天象學或氣象學，並曾師承一個學派；

（4）大多數都有鮮明的政治黨派色彩，企圖利用「科學」來實現其政治目的。

就第一點而言，譬如：京房上奏災異的目的，是為了排斥石顯在朝的勢力，造成他無法在朝中任官（《漢書・京房傳》）；谷永上奏災異的目的，是為了向漢成帝說明他反對寵趙后的立場，因此他說：「日食地震，皇后貴妾專寵所致。」（《漢書・谷永傳》）

就第二點而言，這說明了在漢代，能說災異者就會受到認同，不論官位高低。

就第三點而言，凡言災異者，必通天文曆象，這是最基本的要求，所以像京房、夏侯勝、眭孟等人都是能「推陰陽而言災異者」（《漢書・眭兩夏侯京翼李傳》贊）。

就第四點而言，如前述劉向與石顯之間的黨爭關係。

以上就艾伯華的論點做一番陳述，他對西漢災異現象的解釋非常精到，故而將其論文做重點式的介紹與說明。

就艾伯華所論證的結果，對瞭解漢代災異現象與人事之間關係的思考模式，以及災異盛行的狀況，有相當的認識，於此不再著墨。至於災異與人事之間是否真有徵應的關係，乃是見仁見智，倒是趙翼《二十二史箚記》〈漢儒言災異條〉說得好：「是漢儒之言天者，實有驗于人，故諸上疏者，皆言之深切著明，無復忌諱。」故不論災異現象符應與否，漢儒在政治上的用心，仍值得讚賞。

其次，自從西漢文帝首開因災異而下詔罪己的慣例，以後的皇帝都是如此。孫廣德曾將漢朝皇帝因災異而下詔罪己的例子做過列表與分析，〔註 4〕統計西

〔註 4〕參見孫廣德《先秦兩漢陰陽五說的政治思想》一書：台灣商務印書館，1994

漢二十八次，東漢有二十九次，而且大都是爲日蝕而下詔〔註 5〕。下詔的內容不外是先自責幾句，像西漢文帝說「天下治亂，在予一人」；東漢光武帝說「百姓有過，在予一人」，因德性不夠，所以上天降災異，必須多施仁政方能避禍，而且還要廣開言路，讓大臣直言不諱，所以詔舉天下賢良方正、直言極諫之士，來澄清朕的蒙蔽之心。在漢代，帝王願意主動爲災異而下罪己，是一件難能可貴的事，畢竟以一國之尊，要屈尊就駕是不容易的事，也正因爲不容易，就更顯得帝王重災異之心。因此，在漢代，惟一能夠用來勸諫國君而有效的方法，就是運用災異，不過，這樣的方法也並非萬能，因爲決定權仍在君主身上，況且勸諫本身就是一件很危險的事，孫廣德歸納出五種帝王在面對臣子勸諫時的反應：完全採納、表示嘉許、置之不理、表示憤怒、加罪言者〔註 6〕，由其所舉實例來看，這五種反應是隨人、時、事而有不同。除此之外，漢代帝王也會把災異的責任諉罪到臣子的身上，因而策免其官職，孫廣德也做了統計〔註 7〕：西漢有十例，東漢有二十五例，其中最引人注目的是策免三公之事（此說由趙翼《二十二史劄記》所提出）〔註 8〕，觀之歷來因災異而被免的官職，幾乎爲三公之官〔註 9〕，則確有其事。

（二）祥瑞與人事

在漢代，除了談災異，也談祥瑞。災異源於國君失政、失德，所以上變天，其立意在於提醒國君要爲老百姓著想，不要只爲一己之私，而祥瑞呢？依據董仲舒的說法，它具有兩種意義：一爲代表王者受命之符：一爲王者行德的回報，其次，祥瑞的徵候主要有元氣和順、風雨時、景星降、黃龍下、天降甘露、朱草生、醴泉出、嘉禾興、鳳凰麒麟游於郊、白雉見等，但這是理論上的說法，而實際上呢？如果有以上徵候出現，是否就是王者將興或者

年 1 月初版第 2 次印刷，頁 265 至 268。

〔註 5〕漢代帝王重日食，是基於日爲君王的象徵。

〔註 6〕同註 2，頁 270。

〔註 7〕同上註，頁 275 至 277。

〔註 8〕趙翼《二十二史劄記》〈災異策免三公〉一條說：「案周官三公之職，本以論道經邦，燮理陰陽爲務，漢初猶重此說。陳平謂文帝曰：『宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，遂萬物之宜者。』丙吉問牛喘，以爲三公調和陰陽，……魏相亦奏，臣備位宰相，陰陽未和，災害未息，咎在臣等。是漢時三公官，猶知以調陰陽，引爲己職，因而遇有災異，遂有策免三公之制。」

〔註 9〕趙翼《二十二史劄記》〈漢三公官〉一條，將漢代歷來三官的演變做了陳述，因此，三公之名有變動。

王者行德？以下將針對《漢書》、《後漢書》〈本記〉以及《漢書・郊祀志》中出現的祥徵做一圖表，並作梳理之功：

一、西 漢

君 主	時 間	祥 徵	備 註
漢文帝	十五年春	見黃龍於成紀	申明土德，草改曆明色事
漢武帝	元鼎四年六月 元鼎四年秋	得寶鼎后土祠旁 馬生渥洼水中〔註10〕	立泰畤於甘泉，下詔
	元封元年秋	有星孛于東井，又孛于三台	有司皆曰：「陛下建漢家封禪，天其報德星云。《漢書・郊祀志》
	元封二年六月	甘泉宮內產芝，九莖連葉。	下詔赦天下
漢昭帝	始元元年春二月	黃鵠下建章太液池中	臣瓚註曰：「時漢用土德，服色尚黃，鵠色皆白，而今更黃，以爲土德之瑞，故紀之也。」
	始元三年冬十月	鳳皇集東海	
宣 帝	本始元年五月 本始元三年冬十月	鳳皇集膠東、千乘 鳳皇集北海安丘、淳于	赦天下
	地節二年夏四月	鳳皇集魯郡，群鳥從之	大赦天下
	元康元年三月	鳳皇集泰山、陳留、甘露降未央宮	下詔赦天下
	元康三年春	神爵數集泰山，五色鳥以萬數飛過屬縣。	
	元康四年三月	嘉穀玄稷降于郡國，神爵五采以萬數集長樂、未央、北宮、高寢、甘泉泰畤殿中及上林苑，金芝九莖產于函德殿銅池中，九眞獻其獸，南郡獲白虎威鳳爲寶。	行幸甘泉，郊泰畤，下詔改元神爵。
	神爵二年正月乙丑	鳳皇、甘露降集京師。	赦天下
	神爵四年春二月	鳳皇、甘露降集京師。	赦天下
	神爵四年冬十月	鳳皇十一集杜陵。	

〔註10〕李斐註曰：「南陽新野有暴利長，當武帝時遭刑，屯田敦煌界，數於此水旁見群野中有其異者，與凡馬來飲此水。利長先作土人，持勒靽於水旁。後馬玩習，久之代土人持勒靽收得其馬，獻之。欲神異其馬，云從水中出。」

	神爵四年冬十二月	鳳皇集上林	行幸甘泉，郊泰畤，改元五鳳。
	五鳳三年三月	甘露降、神爵集，鸞鳳集長樂宮東闕中樹上。	行幸河東，祠后土，後年改元甘露。
	甘露元年夏四月	黃龍見新豐。	下詔赦天下。
	甘露三年春正月	鳳皇集新蔡，群鳥四面行列，皆向鳳皇立。	下詔赦天下。
成　帝	鴻嘉元年冬	黃龍見眞定	
	鴻嘉二年三月	有雉蜚集於庭。	
	永始四年春正月	行幸甘泉，郊泰畤，神光降集紫殿。	大赦天下。
	元延四年三月	甘露降京師	大赦天下

二、東　漢

君　主	時　　間	祥　　徵	備　　註
光武帝	中元元年夏	京師醴泉出，又有赤草生於水庭，郡國頻上甘露。	《後漢書・光武帝紀》:「(帝常自謙無德，每郡國所上，輒抑而不當，故史官罕得記焉。)」
漢明帝	永平元年二月	天雒山出寶鼎	下詔稱:「方今政化多僻，何以致茲？……自今若有過稱虛譽，尙書皆宜抑而不省，示不爲諂子蚩也。」
	永平十七年正月	甘露降於甘陵，芝草生前殿，神雀五色翔集京師。	
漢章帝	建初三年冬十二月	零陵獻芝草。	
	建初四年十一月	甘露降泉陵、洮陽。	
	建初五年	零陵獻芝草，有八黃龍見於泉陵。	
	元和二年二月	鳳皇集肥城。	
	元和二年五月	鳳皇、黃龍、鸞鳥比集七郡；及白烏、神雀、甘露屢臻。	下詔令天下大酺五日。
	元和二年九月		下詔：鳳皇、黃龍所見亭部無出二年租賦。
漢和帝			《後漢書・和帝紀》:「前後符瑞八十一所，自稱德薄，皆抑而不宣。」

漢安帝	延光元年八月	九眞言黃龍見無功	
	延光二年夏	九眞言嘉禾生	
	延光三年春二月	鳳皇集臺縣	鳳皇過亭部，無出今年田租
	延光三年六月	扶風言白鹿見雍。	
	延光三年秋七月	馮翊言甘露降頻陽、衙。穎川上言木連理。白鹿、麒麟見陽翟。	
	延光三八月辛巳	穎川上言麒麟一、白虎二見陽翟。	
	延光三年九月辛亥	濟南上言黃龍見歷城。	庚申晦，日有食之。
	延光三年冬十月壬午	新豐上言鳳皇集西界亭。	
	延光三年十二月乙未	琅邪言黃龍見諸縣。	是歲，京師及諸郡國二十三地震，三十六雨水，疾風，雨雹
	延光四年春正月壬午	東郡言黃龍二、麒麟一見濮陽。	
漢桓帝	建和元年二月	沛國言黃龍見譙	
	建和元年四月	芝草生中黃藏府	郡國六地裂，水湧井溢。〔註11〕
	建和元年十一月	濟陰言有五色大鳥見于己氏。	《續漢志》說：「時以為鳳皇。政既衰缺，梁冀專權，皆羽孽也。」
	建和二年夏四月	嘉禾生大司農帑藏	
	建和二年秋七月	河東言木連理	京師大水
	元嘉二年八月	濟陰言黃龍見句陽，金城言黃龍見允街。	秋，七月，日有食之。
	永興元年春二月	張掖言白鹿見。	
	延熹三年夏四月	上郡言甘露降。	五月甲戌，漢中山崩
	延熹八年二月	南宮嘉德署黃龍見。	
	永康元年秋八月	魏郡言嘉禾生，甘露降。八郡言黃龍見。〔註12〕	
	永康元年十一月	西河言白菟見。	

〔註11〕《續漢志》說：「水溢壞城寺室屋，殺人。時梁太后攝政，兄冀枉殺李固、杜喬。」

〔註12〕《續漢志》說：「時人欲就沱浴，見沱水濁，因戲相恐：『此中有黃龍。』……桓帝政化衰缺，而多言瑞應，皆此類也，先儒言瑞興非時，則為妖孽，而人言生龍，皆龍孽也。」

漢靈帝	光和四年二月	郡國上芝英草。	
	光和四年秋七月	河南言鳳皇見新城。	
	中平元年	郡國生異草，備龍蛇鳥獸之形。〔註13〕	

綜觀上以列表，得出以下幾點結論：

1. 祥瑞與封禪是有關連的。
2. 兩漢祥物中最多的是鳳皇。
3. 東漢帝王重祥瑞甚於西漢。
4. 祥瑞與災異可以並時而生。

分述如下：

1. 祥瑞與封禪是有關連的

祥瑞與封禪有關連是從符命的理論來說，因爲帝王或聖王的興起，必定有祥瑞來配合他，五德終始的出發點即在於此。凡有作爲的君主必定定期上泰山封禪，表示尊天之意，希望獲得上天的眷顧。漢武帝首先立泰畤於甘泉，是基於祥瑞的因素，後來出現「星孛于東井」的現象，臣子以爲是報德之星。漢宣帝是西漢皇帝中記錄祥瑞最繁的帝王，因此郊泰畤的次數也最頻繁，每每有祥瑞出現，則封禪一次。漢成帝亦復如是。到了東漢，情況有所改變，光武帝以讖緯打下天下，所以頗信讖緯，但對封禪之事並不熱衷。就在他即位三十年的時侯，臣子認爲應該封禪泰山，但光武帝下詔嚴辭譴責臣子說：「即位三十年，百姓怨氣滿腹，吾誰欺，欺天乎？」於是群臣不敢再說。後來光武帝因爲讀了讖書《河圖・會昌符》「赤劉之九，會命岱宗」的話才去封禪（以上見《後漢書・祭祀志》上）。因此，以後的東漢帝王不常封禪，但是祥瑞很多，是與西漢不同之處。

2. 兩漢祥物中最多的是鳳皇

從圖表可知，祥物中最常出現的是鳳皇，其次是黃龍。西漢宣帝與東漢章帝最喜歡講鳳皇。《春秋緯・演孔圖》說：「鳳，鶉火之禽，陽之精，惟德能致神鳥也。」又：「鳳，火精也。」又。「火精爲鳳，生於丹穴，非梧桐不棲，非竹實不食，非醴泉不飲，身備五色，鳴中五音，有道則見。」鳳皇爲

〔註13〕《續漢志》說「龍蛇鳥獸，其狀毛羽頭目足翅皆具。是歲，黃巾賊起，漢遂微弱。」

火精，符合漢爲火德的說法。西漢從漢昭帝開始有火德的醞釀（起源於眭孟「漢承堯後」的說法，見《漢書・眭孟傳》），因此，漢宣帝愛說鳳皇，當有此考量。至於鳳皇爲有德者、有道者在位才會出現的說法，當只是理論上可以成立，但實際上是很難成立的，一則是因爲皇帝喜愛，所以臣子拼命的往上奏，一則是鳳皇的出現是在朝代末造，國家紛亂之際，如東漢桓帝、獻帝之時，如此豈可謂祥瑞〔註 14〕，因此趙翼《二十二史箚記》〈兩漢多鳳皇〉條說：「以衰亂之朝，而鳳皇猶可見，可知郡國所奏符瑞，皆未必得實。」

3. 東漢帝王重祥瑞甚於西漢

承如第一點所言，西漢因封禪而重祥瑞，而東漢只爲祥瑞而說祥瑞，因此在說祥瑞的意義上是不一樣的。再者，由圖表顯示東漢帝王較好祥瑞，除了年幼早死的幾個皇帝外，都有祥瑞的記載，而且從漢章帝開始就特別頻繁，從圖表的備註可以找出其中原因：

（1）在東漢章帝以前，之所以祥瑞記載得少，是因爲光武帝立下一個很好的典範：光武帝常自謙無德，所以對於郡國所上的祥瑞都壓抑下來，不做宣布；他對封禪的態度亦如此，於是，明帝以及章帝以後的和帝，都秉持「抑而不宣」的原則，所以記載的祥瑞很少，然而就像《後漢書・和帝紀》指出的事實，郡國上了八十一起祥瑞，難道會少嗎？所以在東漢，郡國上奏祥瑞的普遍情況，是導致東漢帝王重祥瑞的原因之一。

（2）從東漢章帝開始，只要郡國上祥瑞屬實，當地就能免出租賦，這等於是變相鼓勵郡國上奏祥瑞，以前「抑而不宣」的典範完全被抹殺掉，這又是導致東漢祥瑞很多的原因之一。

因此，東漢說祥瑞之風甚於西漢是其來有自的。

4. 祥瑞與災異可以並時而生

理論上，災異與祥瑞是不能並時而生，兩者是相對的概念，絕對不可能同時出現。但在實際的情況下是可以成立的，而且在說祥瑞的時候，其實是

〔註 14〕《後漢書・五行志》第二說。「《樂緯・叶圖徵》說五鳳皆五色，爲瑞者一，爲孽者四。」《樂緯・叶圖徵》說：「似鳳有四，並爲妖：一曰鷫鷞，……至則旱役之感也；二曰發明，……至則喪之感也；三曰焦明，……至則水之感也；四曰幽昌，……至則旱之感也。」許愼《說文解字》「鷫」下說：「五方神鳥也：東方發明，南方焦明，西方鷫鷞，北方幽昌，中央鳳皇。」因此，五方神鳥有五，只有鳳皇爲瑞，其餘似鳳者皆爲妖。此時所指者，當爲似鳳的妖鳥。

一種反面諷刺的意思。就以桓帝與獻帝爲例，此時已是漢朝末年，不僅政局動蕩不安，災異也是層出不窮，在這種情況下，祥瑞的出現就變得很奇異，反而是災異的另類說法，從《續漢志》在解釋祥瑞的方式上，就可以發現這個現象，譬如桓帝建和元年十一月，在濟陰出現五色的鳳皇鳥，這是一種祥瑞〔註 15〕，但是《續漢志》就會附言當時國政衰亂的情況，以爲對比。又如桓帝永康元年秋八月，八郡言黃龍見，而《續漢志》說是「龍孽」，因爲出現非時。因此理論上的祥瑞，如果在政局混亂、國君無德的情況下出現，這只是人爲製造的假象。

綜觀災異與祥瑞在漢朝流行的情況，不難發現，天人感應的觀念已經主導了漢代整個思想界，幾乎無時不談災異，無時不說祥瑞，它貫穿了全部漢代的歷史，它也是漢代政治思想的重心所在。

二、正朔改制

受到鄒衍五德終始說的影響，從秦始皇開始，朝代的更替必須賦予它領受天命的意義，德之將起，必會有相應的符瑞，所以《史記・封禪書》說：

> 秦始皇既併天下而爲帝，或曰：「黃帝得土德，黃龍地螾見；夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂；殷得金德，銀自山溢；周得火得，有赤烏之符。今秦變周，水德之時，昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」

這是鄒衍之徒說給秦始皇的五德說，因此，五德說的最初形制是五行相勝的說法。即然秦始皇接受了這樣的說法，在政制上必然要有所興革，一切從水德的制度去做，如《史記・秦本紀》所說：

> 始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周，德從所不勝。方今水德之始，改年始朝賀，皆自十月朔，衣服旄旌節旗皆上黑，數以六爲紀，符法冠皆六寸，而輿六尺，六尺爲步，乘六馬，更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。

因此從曆法、服制、度量衡都必須符合水德的要求。

到了漢代，建國之初，對於自己屬於何德，有兩種說法：

〔註 15〕《後漢書・五行志》第二說：「凡五色大鳥似鳳者，多羽蟲之孽。」此即《樂緯・叶圖徵》說的似鳳有五，其四爲孽之意。

（一）水德說

這個說法，在漢朝初年比較盛行，較為人所提及。《史記・封禪書》說到這個說法的由來：

> 二年，東擊項籍而還，入關，問：「故秦時上帝祠何帝也？」對曰：「四帝，有青白黃赤之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝，而有四何也？」莫知所說。於是高祖曰：「吾知之矣，乃待吾而具五也。」乃立黑帝祠，命曰北疇。

高祖入關後，問到秦朝祠拜何帝，發現只有青（木）、白（金）、黃（土）、赤（火）四帝，惟獨缺黑帝，所以高祖就立黑帝祠，以水德自居。高祖以戲言的方式，就認定漢為水德，是未經考慮而做的決定。因為秦朝本以水德自居，故而不立黑帝祠，漢高祖這樣做，其實並沒有真正做到五德終始說的原意，或許是高祖不懂鄒衍的這套說法，也或許是國家初立，凡是以簡馭繁。從高祖以後到漢文帝都是以水德自居，如《史記・曆書》所說：

> 漢興，高祖曰：「北時待我而起！」亦自以為獲水德之瑞，雖明習歷及張蒼等，咸以為然。是時，天下初定，方綱紀大基，高后女主皆為遑，故襲秦正朔服色。

（二）火德說

這個說法是從漢高祖斬白蛇而來，《史記》、《漢書》〈高祖本紀〉都有記載，今引《史記・高祖本紀》說。

> 高祖以亭長為縣送徒酈山，徒多道亡。……徒中壯士，願從者十餘人。高祖被酒夜徑澤中，令一人行前，行前者還報曰：「前有大蛇當徑，願還。」高祖醉曰：「壯士行，何畏。」乃前，拔劍擊斬蛇，蛇遂分為兩，徑開，行數里，醉因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭，人問何哭？嫗曰：「人殺吾子，故哭人。」人曰：「嫗子何為見殺？」嫗曰：「吾子白帝子也，化為蛇當道，今為赤帝子斬之，故哭。」人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。

於是，漢高祖為赤帝子的說法不逕而走。雖然有此一說，但漢為火德的說法，一直要到劉歆時才被提出來，東漢光武帝才正式確立。

到了漢文帝，首先提出改正朔的是賈誼，見《史記・屈原賈生列傳》：

> 賈生以為漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，

> 爲官名，悉更秦之法。……諸律令所更定，及列侯悉就國，其說皆自賈生發之。

賈誼認爲漢應爲土德，故尚黃，然而其所根據爲何，並沒提出來。雖然漢文帝很信任賈誼，也曾經問他鬼神之事，不過他的這些奏議，仍爲當時保守勢力所反對，如周勃、灌嬰等人，他們大都爲開國老臣，他們不願改變的心裡很能理解，而漢文帝爲敬重老臣，故而做罷。漢爲土德之說由此而起。

接著北平侯張蒼任臣相時，公孫臣上書言土德事，見《史記·孝文本紀》：

> 是時北平侯張蒼爲丞相，方明律曆，魯人公孫臣上書，陳終始傳五德事，言方今土德時，土德應，黃龍見，當改正朔服色制度，天子下其事，與丞相議，丞相推以爲今水德始明，正十月，上黑事，以爲其言非是，請罷之。

但以張丞相的看法較爲保守，不從其說，此事暫且做罷。公孫臣此說隱留伏筆，他把符瑞的說法用上了，只要眞有符瑞出現，皇上也就無話可說，這是公孫臣高明之處。後來，果然在漢文帝十五年出現黃龍，土德之說遂成，見《史記·孝文本紀》：

> 十五年，黃龍見成紀，天子乃復召魯公孫臣以爲博士，申明土德事。於是上乃下詔曰：有異物之神，見于成紀，無害於民，歲以有年。

漢文帝建立土德之後，並未徹底實行，然已爲後來立下典範。因此到了漢武帝時便不做改變，於是在太初元年正式頒布改制，見《漢書·郊祀志》第五下，贊曰：

> 孝武之世，文章爲盛，太初改制，而兒寬、司馬遷等，猶從臣誼之言，服色度數，遂順黃德。彼以五德之傳，從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。

到了漢昭帝，土德之說開始產生動搖，起因於元鳳三年發生「泰山有大石自立，上林有柳樹枯僵，自起生」(《漢書·昭帝紀》)，眭孟拿先師董仲舒的話，以爲漢家承堯之後，提出禪讓之說，但終告失敗被殺（《漢書·眭孟傳》)。漢爲堯後的說法，後來變成爲漢爲火德的依據，《漢書·郊祀志》說：「由是推之，漢承堯運，德祚已盛。斷蛇著符，其幟上赤，協於火德。自然之應，得天統矣。」此乃劉向、劉歆的所建立的五德說，他們把堯列在火德，漢承堯後，自然爲火德。後來王莽篡漢，就依此以土德自居，到了東漢光武帝，於建武二年正式宣布漢爲火德，色尚赤，於是結束長久以來的爭論。

第二節　社會上的影響

一、好言災祥的風潮

所謂「上之所好、下必有甚焉」，帝王的喜好常會帶動社會學習的風潮，因此，當帝王喜好鬼神之事，下面的人也會跟著鼓動起來，而講這些鬼神之事的人，就是方術之士。秦始皇因對神仙不老之事特別感興趣，所以身邊的方士很多，後來因爲方士說了不利秦始皇的話，所以坑殺方士。隨著秦朝的滅亡，醫藥、卜筮、種樹之書也隨之流入漢朝帝王手中，必然對漢代帝王有所影響，而方術之士也並未從此消失。

西漢帝王中以武帝最好此道，但在之前的文帝也是相信鬼神。曾經有一次召見賈誼，詢問他有關鬼神之事〔註16〕。《史記・封禪書》也記載：「趙人新垣平以望氣見上，言長安東北有神氣成五采，若人冠絻焉。或曰：東北，神明之舍；西方，神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝以合符應，於是作渭陽五帝廟，同宇。」又：「其明年，新垣平使人持玉杯，上書闕下獻之。平言上曰：『人主延壽。』平又言臣候日再中，居頃之，日卻復中。於是始更以十七年爲元牛，令天下大酺。」又：「平言曰：『周鼎亡在泗水中，今河溢通泗。臣望東北，汾陰直有金寶氣，意周鼎其在乎，兆見不迎則不至。』於是，上使使治廟汾陰，南臨河，欲祠出周鼎。人有上書告新垣平所言氣神事，皆詐也。下平吏治，誅夷新垣平。」由此而見漢文帝之深信神鬼。

到了漢武帝，尤敬鬼神之祀。第一個朝見武帝的是李少君。李少君能使人不死，武帝也以爲他是神人，因此在他死後，武帝以爲他是化成神仙飛走了。從李少君以後，來朝拜武帝的人愈多。《史記・孝武本紀》記載了謬忌、少翁、欒大、巫錦、公孫卿、發根等人，皆爲祥瑞而說，其中少翁被封爲文成將軍，後被殺；欒大被封爲五利將軍，亦被殺，都是因爲方術不夠高明所致。漢武帝也學秦始皇欲求仙山，於是有更多人入海求仙山，但皆無功而反。《漢書・郊祀志》記載漢宣帝時，益州有金馬碧雞之神，可以祭拜請它出來；劉更生獻上淮南枕中洪寶苑秘之方，因爲驗方沒有成效，所以以欺君罪論處。當時京兆尹張敞就針對宣帝好方術提出勸諫，希望宣帝能「斥遠方士之虛語，

〔註16〕見《漢書・賈誼傳》：「後歲餘，文帝思誼，徵之。至，入見，上方受釐，坐宣室。上因感鬼神事，而問鬼神之本。」應劭曰：「釐，祭餘肉也。《漢儀註》祭天地五畤，皇帝不自行，祠還致福，釐音禧。」

游心帝王之術，太平庶幾可興也。」（《漢書・郊祀志》）漢成帝末年也頗好鬼神，凡是上書言祭祀方術者，都可以等著做官，谷永也針對此事勸諫成帝。漢哀帝更廣徵方術士。

由此可見，方術在西漢盛行的情況。而此時的方士多爲謀利而來，而且多言無稽之論，故遭殺身之禍者亦多。此爲西漢方術流行之大較情況。

到了東漢，方術變成一種正當而且地位崇高的學問，凡是與占驗有關的學問都是方術的領域，讖緯亦在其內，如《後漢書・方術列傳》所稱；「至乃河洛之文，龜龍之圖，箕子之術，師曠之書，緯候之部，鈐決之符，皆所以探抽冥賾，參驗人區，時有可聞者焉。其流又有風角、循甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之處，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有效於事也。」自從光武帝頒佈圖讖於天下之後，讖緯的地位如日中天，正因爲如此，所以方術在東漢受到相當的禮遇，故方術之學到了東漢，已不再是方士的專利了，而它的意義也因爲讖緯而變得與眾不同。原本在戰國時代，方術是陰陽家所專有的，而今變成普遍的學問，此是讖緯之故。《後漢書・方術列傳》以張衡爲陰陽之宗，郎顗「咎徵最密」，倘以〈方術列傳〉的標準看西漢，則西漢陰陽之宗當爲董仲舒，而講咎徵最密的當是京房，而孟眭、夏侯勝、翼奉、李尋之徒，亦可名列方術列傳中，這顯示西漢與東漢在看待方術的標準是不一樣的，然在說災異、談陰陽的本質則同。

以下舉西漢、東漢各兩個列子，以觀視漢代儒者說災異的風氣：

《漢書・夏侯勝傳》說：「勝少孤，好學，從始昌受《尙書》及《洪範五行傳》，說災異。」當漢昭帝崩，昌邑王繼位後，因爲昌邑王經常出去遊戲，夏侯勝就向昌邑王說：「天久陰而不雨，臣下有謀上者，陛下出欲何之？」昌邑王認爲他說妖言，於是把他綁起來。當時霍光與張安世想要廢掉昌邑王，一聽說夏侯勝的話，以爲事情洩密，就問夏侯勝，夏侯勝就引用《洪範傳》的話回答：「皇之不極，厥罰常陰，時則下人有伐上者。」結果眞的被夏侯勝說中。

《漢書・翼奉傳》說翼奉「好律曆陰陽之占」，書中記載：翼奉看到後宮才人數百，陰氣太盛，應該「損陰氣應天救邪之道也」，否則「極陰生陽，反爲大旱，甚則有火災。」果然明年夏四月乙未，孝武園白鶴館火災。

《後漢書・方術列傳》記載：任文公「明曉天官風角秘要」。當他任治中從事的官時，上天大旱已久。有一天，他就向刺史說五月一日會有大水，

要提早做準備，刺史不聽，果然，當天就起大水。

《後漢書・方術列傳》記載：樊英「少受業三輔，習《京氏易》，兼明《五經》。又善風角、星筭、河洛七緯，推步災異。」有一次，突然從西方吹來一陣暴，樊英就向學者說：「成都市火甚盛。」於是就口中含著水向西方噴去，並記下時日。後來，有從蜀地過來的人說：「是日大火，有黑雲卒從東起，須臾大雨，火遂得滅。」

由以上四則事件發現，西漢儒者說災異是理論型的，會引經據典，而東漢學者說災異是方伎型的，有此鬼神的力量在。

二、反讖緯、反迷信的風潮

東漢光武帝憑藉讖緯的力量取得政權之後〔註17〕，對於讖緯更加迷信，不僅迷信讖緯中的占驗術，並且還以讖取人〔註18〕，以經校讖〔註19〕，甚至以讖治國〔註20〕，如此做爲，必然引起臣子的反對，於是一股反讖緯的思潮逐漸蘊釀中。反對讖緯的人，光武時有桓譚、尹敏、鄭興，明、章時有王充，順帝時有張衡，靈、獻時有荀爽、荀悅等人。

桓譚之生平事蹟載於《後漢書・桓譚傳》。因爲光武帝凡事皆以讖「決定嫌疑」，因此天下不很安定，桓譚以爲是讖緯的關係，於是上疏說：

〔註17〕《後漢書・光武帝紀》紀載：先前宛人李通等人以圖讖向光武帝說：「劉氏復起，李氏爲輔」，於是開始招兵買馬起兵。後來，光武帝到了長安時，有一位彊華的人，上了〈赤伏符〉說：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬥野，四七之際火爲主。」憑藉這個讖語，劉秀即登帝位。因此從起兵到即位，都是讖緯幫的忙。

〔註18〕《後漢書・王梁傳》記載：當光武帝即位後，決議選大司空的時候，即依據〈赤伏符〉：「王梁主衛作玄武」的話，立王梁爲大司空。此外，《後漢書・景丹傳》記載：光武帝即位後，憑藉讖文「孫咸征狄」的話，就命孫咸爲大司馬，然以群臣反對，故而另立他人。

〔註19〕《後漢書・儒林列傳》記載：「(薛漢)世習韓詩，父子以章句出名。漢少傳父業，尤善說災異讖緯，教授常數百人。建武初，爲博士，受詔校定圖讖。」

〔註20〕《後漢書・光武帝紀》：「十九年春正月庚子，追尊孝宣皇帝爲中宗。始祠昭帝、元帝於太廟。」〈漢官儀〉說：「光武帝雖十二，於父子之次，於成帝爲兄弟，於哀帝爲諸父，於平帝爲祖父，皆不可爲之後。上至元帝，於光武爲父，故上繼元帝而爲九代。故〈河圖〉云：『赤九會昌』，謂光武也。」這是說光武帝根據〈河圖〉的記載，於是只把高祖至元帝入太廟，然實則違背父子倫理。又，《後漢書・祭祀志》上記載：光武帝夜讀《河圖・會昌符》，讀了：「赤劉之九，會命岱宗，不愼克用，……」之後，始行封禪。

> 今諸巧慧小才伎術之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪，詿誤人主，焉可不遠之哉！臣譚伏聞陛下窮折方士黃白之術，甚爲明矣，而乃欲聽納讖記，又何誤也！其事雖有時合，譬猶卜數隻偶之類。

桓譚所批評的不只在於讖緯之說是方士之術，不足信也，更是批評光武帝信讖，等於是與方士之流同，如果以此治國將會使國家陷於不安之中。光武帝聽了，當然很不高興。之後，又有一次，光武帝欲立靈臺，所以詔集大臣開會，決議其處所，皇帝問到桓譚說：「吾欲以讖決之，何如？」桓譚考慮很久，說：「臣不讀讖。」皇帝問他原因，他再次強調讖緯不是正道，皇帝很不悅，欲斬之，後因桓譚叩頭流血，才不斬。

尹敏是另一個反讖者，其事見於《後漢書・尹敏傳》。因爲光武帝想請尹敏來校圖讖，把讖書中記錄王莽的事情刪除，然而尹敏卻說：「讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。」後來，尹敏校書之時，因遇有闕文，所以隨口造了一句讖語：「君無口，爲漢輔」。此事反映出尹敏批評讖書的內容不夠雅正，不是聖人之書，是平民百姓在讀的書。

鄭興反對讖的態度比較溫和，其事見於《後漢書・鄭興傳》。鄭興懂得天文災異學，所以當光武帝建武七年發生日食時，鄭興就上疏陳述他的看法。有一次，光武帝問鄭興郊祀的事情，一樣的，光武帝到是想以讖來決斷，問鄭興如何？鄭興說：「臣不爲讖。」光武帝很生氣說：「卿之不爲讖，非之邪？」鄭興很害怕地說：「臣於書有所未學，而無所非也。」《後漢書・鄭興傳》說他：「依經守義，文章溫雅，然以不善讖故不能任。」

以上三人反對讖的理由，都認爲讖緯不像經書雅正，具有教化作用，因此反讖。

王充的生平，《後漢書》記載的不多，說他主要活動於明、章兩帝，死於殤帝永元中。他著《論衡》一書，在〈自紀篇〉說：「建武三年充生」又說：「章和二年，罷州家居，年漸七十」，隔年即永元元年，永元共十六年，則至永元中，享壽近八十載。〈自紀篇〉是王充的自傳，除了把自己的生平、爲人、性情做介紹外，最重要的是王充介紹《論衡》的部份。他說《論衡》是一部譏俗之書，也是一部政務之書，他寫作的目的在於把社會上虛無的內涵，用文字把它轉爲眞實的一面，因爲社會上充斥著太多虛幻不實的想法，他認爲這些都有必要改正的地方：《論衡》的主旨即在於此，所以《論衡・對作》說：

是故《論衡》之造也，起眾書並失實，虛妄之言勝眞美也。故虛妄之語不黜，則華文不見息，華文放流，則事實不見用。故《論衡》者所以詮輕重之言，立眞僞之平，非苟調文飾辭爲奇偉之觀也，其本皆起人間有非。……疾心傷之，安能不論。

基於此，王充作《論衡》的主要動機，簡言之即是「疾虛妄」(《論衡・佚文》)。社會上那些虛妄之事，王充在《論衡・對作》中指出，主要爲「九虛、三增、論死、定鬼」。何謂九虛？即〈書虛〉、〈變虛〉、〈異虛〉、〈感虛〉、〈福虛〉、〈禍虛〉、〈龍虛〉、〈雷虛〉、〈道虛〉。何謂三增？即〈語增〉、〈儒增〉、〈藝增〉再加上〈論死〉、〈定鬼〉，總凡十四篇，爲王充所論虛妄之事。王充也提到寫作這十四篇的用意，他說：「《論衡》〈九虛〉、〈三增〉，所以使俗務實誠也；〈論死〉、〈定鬼〉，所以使俗薄喪葬。……言苟有益，雖作何害。」(《論衡・對作》) 因此，這十四篇是《論衡》鎖鑰之章，其餘各篇所論皆由此而發，譬如從〈寒溫〉以下至〈驗符〉，概爲批評漢代天人感應說，從〈論死〉以下至〈祭意〉概批評與生死有關之占卜吉凶，從這些篇章，可以知道當時社會之充斥迷信的虛妄風氣。王充身處民間，瞭解人們的生活信仰，他也曾上過太學，對朝廷之事有有所耳聞〔註21〕，因此他所有感而發的當不只對民間信仰，而是對整個漢王朝的所作所爲的批判，故而他說：「世俗所久惑，人所不能覺也。人君遭弊，改教於上。人臣愚惑，作論於下，實得則上教從矣。」(《論衡・對作》) 他所見的時代，是東漢的黃金歲月、太平盛世，而民間充斥這樣的想法，不只是社會習俗而已，而是與爲政者的作風有關，光武帝信讖、信方術，連帶的也讓整個社會都瀰漫著一股這樣的氣息。王充提出對朝野崇奉迷信的批判，所代表的不只是一人的聲音，而是東漢初年的普遍心聲；桓譚、尹敏、鄭興、王充四人所處時代相近，反讖、反迷信的風潮也絕非這四人而已，凡是能自我覺醒的士人，必然會有相同的理念。

至於王充是如何看待天人感應的現象？簡單地說，他認爲所有這些現象都是自然的，偶然相遇、相適而成，無所謂災祥。他採用黃、老所說的「道」來解釋：「夫天道，自然也，無爲；如譴告人君，有爲，非自然也。」(《論衡・譴告》) 由此一自然的概念，來看王充看待災異與祥瑞時，就很清楚：

《論衡・譴告》：

〔註21〕《後漢書・王充傳》注引〈袁山松書〉的話：「充幼聰明。詣太學，觀天人臨辟雍，作〈六儒論〉。」因此王充曾在朝廷走動過，對朝中之事必有所知曉。

> 論災異，謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。災異非一，復以寒溫爲之效，人君用刑非時則寒，施賞違節則溫，天神譴告人君，猶人君責怒臣下者。……且天審能譴告人君，宜變易其氣以覺悟之，用刑非時，刑氣寒則天宜溫；施賞違節，賞氣溫則天宜爲寒，變其政而易其氣，故君得以覺悟是非。

王充以爲寒溫配合刑德的說法是不恰當的，因而災異的說法亦不能成立。因爲君王用刑不在秋天，而帶來寒氣時，上天就應該改變天氣，使之爲溫，告訴國君用刑之不當；賞亦復如此，如此做，方能使國君覺悟到天候的變化，而做施政上的改變。

又，《論衡・變動》說：

> 更說曰：災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之，……曰：此又疑也。夫天能動物，物焉能動天，何則？人物繫於天，天爲人物主也。……寒溫之氣，繫於天地統於陰陽，人事國政，安能動之。且天本而人末也。

一般說災異的起因是來自於國君施政的不當，所以上天也相應以天候的改變，然而王充以爲，從自然的現象而言，只有天能使人、物產生改變，而沒有人、物來改變天的，所以說「人物繫於天，天爲人物主也。」再者，寒溫之氣，乃是天地之間的自然現象，絕非人事國政所能操控的，由此可知天人相應的說法不能成立。

總言之，王充認爲災異說的最大難點，在於天人之間是不能互相感應的，主要基於寒溫之氣是天地間的自然現象，它的變化是不受任何外力的干擾，何況是人事國政？

至於王充對於祥瑞的觀點又是如何？

《論衡・驗符》說：

> 皇帝聖人，故仁瑞見。仁者，養育之味也，皇帝仁惠愛黎民，故甘露降。龍潛藏之物也，陽見於外，皇帝聖明，招拔巖穴也。瑞出必由嘉士，祐至必依吉人也，天道自然，厥應偶合。聖主獲瑞，亦出群賢；君明臣良，庶事以康；文武受命，力亦周邵也。

由此觀之，王充是肯定祥瑞的存在，而且祥瑞的出現，必然是由於皇帝仁慈、臣子賢能所致，此一道理是自然的相應，無需刻意造作。故又言：

> 故夫世瑞不能別，別之如何？以政治時王之德，不及唐虞之時，其

> 鳳皇麒麟，目不親見。然而唐虞之瑞，必真是者，堯之德明也。孝宣比堯舜，天下太平，萬里慕化，仁道施行，鳥獸仁者感動而來。……以政治之得大，主之明闇，準況眾瑞，無非真者。事或難知而易曉，其此之謂也。

然則王充亦相信天人感應的說法了，不過亦只有在說祥瑞時是成立的。如此說來，王充在天人感應的看法上，有了雙重標準：災異說之所以不能成立，是在於天人之間不能相感、相應，而祥瑞說之所以成立，則亦在於天人之間可以相感、相應，但附加一個「天道自然，厥應偶合」的條件。因此，王充對於天人感應觀的看法，其基本前提是天道自然，但在災異與祥瑞的看法上，卻出現截然不同的立場，頗令人費解。

最後，就王充《論衡》這部書，究竟對東漢中、晚期的思想界有沒有帶來影響？答案是傾向於否定，證據載於《後漢書‧王充傳》注引〈袁山松書〉的話：

> 充所作《論衡》，中土未有傳者，蔡邕入吳始得之，恆秘玩以爲談助。其後王朗爲會稽太守，又得其書，及還許下，時人稱其才進。或曰，不見異人，當得異書。問之，果以《論衡》之益，由是遂見傳焉。

又同注引《抱朴子》的話：

> 時人嫌蔡邕得異書，或搜求其帳中隱處，果得《論衡》，抱數卷去。邕丁寧之曰：「唯我與爾共之，勿廣也。」

此處中土當指東漢國都洛陽關中一帶，而王充晚年以後，即回到家鄉會稽，因此《論衡》一書著作完成以後，就不曾離開過會稽，自然也就不會在中土流傳。根據《後漢書‧蔡邕列傳》的記載，蔡邕在靈帝時，曾在吳郡的會稽有十二年之久，此說入吳當指此時，但蔡邕發現到《論衡》時，並未讓第三者知道，所以《論衡》仍被隱沒中，一直到三國吳時王朗任會稽太守才廣爲流傳，即《論衡》一書在東漢並未流傳，所以王充所著《論衡》對東漢的影響不大。雖然如此，王充《論衡》中的批判思想，仍可做爲瞭解東漢初期、中期時，儒者反讖、反迷信的參考指標。

順帝時的張衡，對讖書的批評，比起前四人有過之而無不及，然而讖書發展到現在，已是強弩之末，而且順帝並不提倡，是主要原因，所以張衡對讖書的批評就更無忌諱。尤其張衡所上疏提及禁緯之事，是絕無僅有的，如果是在光武、明、章之世，是絕對不允許的。張衡禁緯之說載於《後漢書‧

張衡傳》：

> ……劉向父子領校秘書，閱定九流，亦無讖錄。成哀之後，乃始聞之。……《春秋·元命苞》中有公輸班與墨翟，事見戰國，非春秋時也。又言「別有益州」，益州之置，在於漢世，其名三輔諸陵，世數可知。至圖中訖于成帝，一卷之書，互異數事，聖人之言，埶無若是，殆必虛僞之徒，以要世取資。……至於王莽篡位，漢世大禍，八十篇何爲不戒？則知圖讖成於哀、平之際也。且河洛六藝，篇錄已定，後人皮傅，無所容竄。……且律歷、卦候、九宮、風角，數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。……宜收藏圖書，一禁絕之，則朱紫無所眩，典籍無瑕玷矣。

他所持禁讖的理由是基於讖書不是聖人之言，爲後人僞造的書，而且比起律曆、卦候、九宮、風角等占候之術，根本不能徵驗，所以要禁緯。至於，他的禁緯說對於後來讖緯的發展有多大的影響，史書沒有記載，至少在漢代仍看不出來，因爲稍後的幾位大儒者，如：蔡邕、馬融、鄭玄等人仍信守讖緯，可見讖緯在東漢末年仍有極大的影響力。〔註22〕

荀爽、荀悅爲叔姪關係，兩人看待讖書的態度大抵一致，荀爽著有《辨讖》一書，然已亡佚，其內容爲何不得知，今所可根據的惟荀悅《申鑒·俗嫌》說的話，他說：「世稱緯書，仲尼之作也，臣悅叔父司空爽辨之，蓋發其僞也。有起於中興之前，終張之徒作乎？或曰雜，曰：「以己雜仲尼乎？以仲尼雜己乎？若彼者，以仲尼雜己而已。然則可謂八十一首非仲尼之作矣。」或曰燔諸？曰：『仲尼之作則否，有取焉則可，曷其燔？在上者不受虛言，不聽浮術，不采華名，不興僞事，言必有用，術必有典，名必有實，事必有功。』荀悅站在荀爽的基礎上提出對緯書的批評，重點在於說，緯書是藉孔子之名爲自己說話，所以緯書八十一篇不是孔子所作。有人建議該不該燒掉它，荀悅認爲不必要，因爲只要上位者不重視它，知道它是不好的，自然就知道什麼是好的，這就是緯書可取之處。

〔註22〕雖然如此，陳郁芬《東漢讖緯與政治》一書說到：「禁緯之議有沒有成功，正史上沒有紀錄，但是鄭玄撰的《鄭志》一書，卻留下一條東漢曾實行禁緯的證據。」以下引《鄭志》說：「張逸問：禮注曰：『書說』，書說何書也？答曰：尚書緯也。當爲注時，時在文網中，嫌引秘書，故諸所牽圖讖，皆謂之說云。」此說當爲可信，惟正史不載禁緯之事，故無法明證。（臺大中國文學研究所碩士論文，1977年6月，頁173）

由此而知，緯書在東漢幾乎遭受被禁、被焚的命運，雖然逃過一劫，仍然逃不過後代禁緯、焚緯的命運，讓後世不能全覽緯書的原貌，實在令人痛惜。

第七章　結　論

《春秋繁露》與《春秋緯》之間的關係，主要化約為兩部份：經學的思想體系與天人感應的思想體系，這兩項關係的建立，經過討論之後，已然明確，然而，這樣的關係並非在筆墨言談間，就足以確立起來，必然有其內緣與外緣因素相互支撐，以成就此關係。因此，本章將從當時政治、社會、學術風氣，以及歷史所加諸上去的條件，合起來看這兩者關係的建立，並探討此間關係的意義與價值，進而瞭解這兩部書在歷史上的地位與評價。

一、經學思想體系上的關係

在解經的立場上，《春秋繁露》與《春秋緯》同屬今文學派《春秋公羊傳》的體系，在經學流變的過程中，今文經學首盛於漢武帝之時，並以董仲舒《公羊春秋》為主流。漢武帝之後，漢昭帝開鹽鐵論會議，其基調仍以董仲舒的思想為主。然而到了漢宣帝，於甘露三年召開石渠會議，改變《公羊傳》的獨尊地位，如《漢書・宣帝紀》的記載：「詔諸儒講五經異同，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉。乃立《梁丘易》、大小夏侯《尚書》、《穀梁春秋》博士。」此時《穀梁傳》取得博士地位，《公羊傳》遂不復重視。隨後劉歆引發今、古文之爭；爾後，古文立為學官，《左傳》興起。以上簡單陳述西漢經學演變的歷史。陳述這一段經學演變史的目的，是為了替《春秋緯》找到定位點。一般人認為緯書完成於漢哀帝、平帝之際，然而從經學演變的層面觀之，《春秋緯》的內容既屬今文學派，當不至於晚至今、古文之爭才成立，因此，較為可靠的時間當在漢武帝到漢宣帝之際，是《春秋緯》（緯書）編集成書之時。此外，王充《論衡・案書》曾引緯書的話說：

「讖書云：『董仲舒亂我書。』」亂之意，許慎《說文解字》解爲「不治」，此反訓爲義，故爲治理之意，雖然緯書記載董仲舒曾經整理過緯書，此事當爲後人之語，然足以證明董仲舒與《春秋緯》之間關係匪淺。由此可證，《春秋緯》與董仲舒的思想之間的距離，當不至於太遠，以此論點來說明《春秋繁露》與《春秋緯》在說解經文的思想內容上的關係時，將一目瞭然。以下再就素王說與質文相救說，說明兩者在經學思想上的連貫性，及其歷史發展的意義。

（一）素王說：何謂「素王」？《莊子・天道》說：「夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之爲君也；明此以北面，舜之爲臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。」

郭象注：「有其道爲天下所歸，而無其爵者，所謂素王自貴也。」成玄英疏說：「有其道而無爵者，所謂玄聖素王，自貴者也，即老君、尼父是也。」

所以，「有其道而無爵者」就是素王，莊子首先舉出素王之名，但並未把孔子與素王並稱，成玄英之說當爲緯書的說法。董仲舒所指素王，是從《莊子》而來，因爲〈天人策二〉中，在「素王」之前先提到舜無爲而治的說法。董仲舒將此意放在孔子上，是因爲孔子作《春秋》亦是行天子之道，而實無天子之位。《春秋緯》承繼素王之意，更發明了爲漢制法的義理，這是《春秋緯》使用素王之名的用意。《春秋緯》對孔子的描述，即可看出孔子與傳說中古代聖王無異：

> 孔子長十尺，海口尼首，方面，月角日準，河目龍顙，斗唇昌顏，均頤輔喉，……手垂過膝，耳垂珠庭。眉十二采，目六十四理。立如鳳峙，坐如龍蹲，手握天文，足履度字，望之如朴，就之如升，視若營四海，躬履謙讓。腰大十圍，胸應矩，舌理七重，鈞文在掌。胸文曰：制作定世符運。

緯書中的孔子，不僅是帝王之像，亦是感生神話中的神人，如此神化孔子的目的有二：（1）視爲古代聖王中最偉大、最有影響力的人，因爲在其它聖王的描述僅短短兩句，尙不足以媲美孔子；（2）爲孔子「爲漢制法」的政治意涵，提供不可推翻的論據，這項政治意涵牽涉到漢代正朔改制的問題，此一重大命題，藉由孔子的身份來說，再恰當不過了，故有孔子「爲赤制」之說。因此，漢代自高祖以來，爭擾不定的五德說，自此有了理論性的依據。

（二）質文相救說：質文的說法本爲董仲舒三正說的一部份，此爲基於

歷史循環的演進觀點，朝代之間的興衰存亡，與這個朝代所呈現的文化有關，夏朝爲政樸質，謹守忠厚之道；商朝崇祀祖先，謹守愼終追遠之意；周朝重視儀節，謹守端正有序之禮，每一種文化都有其優點，但行之久遠，則易生弊端。董仲舒看出歷史演進的脈絡，正如五德終始在朝代更新的意義；文質說也有這樣的意義存在。他認爲漢代承繼周、秦衰亡之弊，人心還未安定之際，不能驟然採用商、周質文的做法，宜採用折衷之道，講究夏朝忠厚樸質的修養，等到政治安定，人民生活安康後，再做調整。漢代初行黃老無爲之術，正是行夏忠的表現，所謂反樸歸眞是也。隨著生活逐漸的富裕，侈糜之風逐漸養成，此時當教人民以質，以杜絕奢糜之風。後來，夏忠、商質、周文的論點，在漢代普遍流傳著，司馬遷在《史記・高祖本紀》贊文所做的詮釋最爲完整，《春秋緯》則繼承了司馬遷的說法。在東漢，《白虎通》延續《春秋緯》的說法，王充在《論衡・齊世》中，也引用這段話，做爲改革社會的依據。王充說：「然而質朴文薄之語者，也有聖衰，衰極久有弊也。……文質之法，古今所共。一質一文，一衰一盛，古而有之，非獨今也。何以效之？傳曰：……（以下同司馬遷所言，故略）」。王充因當今社會人心澆薄，因而提出文質的論點。王充又說：「夫賢與聖同軌而殊名，賢可得定，則聖可得論也。問：周道不弊，孔子不作《春秋》。《春秋》之作，起周道弊也。」（《論衡・定賢）王充藉用董仲舒的論點，說明賢、聖論定之道。從董仲舒以降，至王充，文質相救的內涵，因時代的演變而有不同的意涵。

《春秋緯》在承接董仲舒經學思想的意義與價值上，一方面把董仲舒經學的思想延續下去，另一方面也讓這些延續的思想能爲後人所知，並達到創新的意義，即《春秋緯》爲董仲舒的經學思想，做到了承先啓後的作用。因此，《春秋緯》對發揚董仲舒的思想，居功厥偉。

二、天人感應思想體系的關係

在還未形成國家組織的原始時代，人們對於天地之間的異常現象，常會訴諸於一種恐懼害怕的心裡，以爲上天在發出怒吼，所以有祭天、拜天的儀式，主事者爲巫者。巫者的產生反映人們對於上天的期待與無知，期待上天能瞭解人們的心意，而無知是因爲上天是不可預測的，基於這樣的心裡，於是天、人之間的關係，變成一種至上神與人之間的關係。只要人們眞誠的崇拜神，天人之間就處於和諧的狀態，但只要有人去破壞這個和諧的狀態，天、

人之間就會處於一種敵對的狀態，神會降下災禍，天地之間也就充滿著乖戾之氣，此皆由人的不尊敬神的心裡而發生。《國語・楚語》〈下〉記載一則〈觀射父論絕地天通〉的文字，明白的指出這樣的天人關係：

> 古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其智能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之。如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……於是乎有天地神明類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。
>
> 及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其爲。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。

這是原始社會下的天人感應的觀念。此時的神、民、即天、人之間的關係，是隨著人的作爲而改變，而不是神主動的去改變這個關係，因爲主導這個關係的是人，只是人們無法擺脫對天的依賴，仍然相信天能主宰人事的一切，包括禍與福，因此人只能被動的去改變人事上的作爲，讓天恢復爲天的樣子，人只要盡好本分，即能享受天所賜與的福份。這裡提到幾點天人感應的基本觀點：

1. 天人之間是相通、相感的。
2. 人事的作爲會影響上天的意志。
3. 天能賜福、亦能降災。

隨著國家的建立，百官齊備，各事都有專門的人來管理，於是而有羲和之官的成立。羲和爲專門職司天文的人，他們取代了原始社會中巫的一部份工作，觀察天象不僅在於「敬授民時」，而且也在於體察天意，上天何時會降災必須事先知道，以預做準備。時代愈往後，君權愈來愈高漲，惟一可以制衡國君施政行爲的力量，即是天意；天意可以賜福與降災，端視國君施政行爲而定，因此人們對天的依賴度愈高，愈想去測知天意，於是而有占驗的產生。占驗是政治複雜化後的產物，只要人們有能力預知天象變化所代表的意義，國君在處理政事的能力將會大增，而且能夠趨吉避凶。占驗在中國發

展有很漫長的時間，除了商朝的龜卜占文，同時也有天文占文與時令占文，龜卜占隨著商朝的滅亡而埋入地底，但天文占與時令占則繼續發展，《左傳》與《國語》大量的表現這兩種占術在春秋時代流行的情況。到了戰國時代，戰爭頻仍，國君對占術的要求普遍提高，希望藉由天文占與時令占的技術，能夠預知戰事的發展，因此這段時間所發展出來的占文，也多與戰事有關。目前能夠見到的戰國時代的占文，天文占保留在《史記・天官書》與《春秋緯》，至於時令占則保留於《周書・時訓》。戰國以後，這兩種占術的發展到了漢代，變成一種普遍的認知，甚至影響到帝王的政治作為。

以上為天人感應在占驗技術上發展的過程。至於理論的部份，則較晚建立，鄒衍首先建立這套理論，雖然他的著作未傳於世，但從《呂氏春秋》可知一二。《淮南子》則在《呂氏春秋》的論點上，加以發揮，進而提出災異、祥瑞、天人相副、五行災異等說法，而後為董仲舒的《春秋繁露》集其大成。其理論的基礎在於天人合一，因為天人合一，所以天人可以相感、相應。其內涵分為兩部份：陰陽與五行，分開來是兩種實物的氣，合起來就是天道；天道具有意志，能對人產生影響，在天人感應的理論下，是人的意志去影響天的作為，天要降災異或者祥瑞，皆由人來決定。

《春秋繁露》做為天人感應理論的提供者，《春秋緯》則是提供天人感應的實務說法，兩者相需相成：理論必須有實務才能為所用，實務則必須有理論做基礎，才能顯出意義。在這個關係的基礎上，以下就幾個方面，談論兩者的時代意義與價值：

第一、兩漢帝王都重災異，此為不爭之事，而且都為災異的出現而下詔罪己，然而在態度的對待上是有所不同的。在西漢，從漢武帝開始，對於臣子言災異的態度，通常採取不信任的態度：董仲舒曾對遼東高廟、長陵高園殿的火災，以災異的觀點發表竟見，還未及時上奏，就被主父偃拿去上奏武帝，武帝看了很生氣，為此董仲舒差一點被殺，於是董仲舒不敢再說災異；夏侯勝因為向昌邑王說災異而被囚：眭孟因以災異說禪讓之事而被霍光誅；李尋因附和夏賀良等人講「赤精子」之讖而被哀帝流放。在東漢，以讖緯講災異不僅沒有被殺，反而受到重用，只有那些反對讖緯的人，才有被誅的危險。由此觀之，災異說在西漢不被帝王接受，而為東漢帝王所接受的原因，乃是由於災異的思想具有引導人心的作用，故兩漢帝王都懼怕有人藉災異之說，趁機起事，尤以東漢光武帝深知讖緯的力量，故而立讖緯為國學，以壓

制反動思潮。這說明了緯書爲什麼興起於西漢末，而大行於東漢的原因。

第二、緯書在漢代的流行與式微，與天人感應的觀念被接受的程度成正比。緯書中天文占驗的理論，最初是用在預測戰事進行的結果上，譬如彗星出，將有兵起，流血千里，如果彗星長竟天則人主亡。理論上這麼說，實際應用又是如何，舉一個實際的例子，漢武帝建元六年，彗星出現，淮南王劉安因見到彗星，心裡很不愉快，他身邊的方士告訴劉安：「先吳軍時，彗星出，長數尺，然尙流血千里。今彗星竟天，天下兵當大起。」（《漢書・淮南王傳》）或許是劉安相信這個說法，後來就起兵謀反，竟遭殺身之禍，結果應驗了占文的說法。但在漢代，這種用途的占驗已不再需要，因此緯書在西漢前期的發展幾乎是無，所以緯書必須轉型，才能夠被人接受，而董仲舒的出現正好提供緯書轉型的契機。董仲舒運用鄒衍陰陽五行的說法，建立他的《春秋》災異的理論：〈天人三策〉則是首度展示他的災異理論。順應漢武帝對天人問題的關心，董仲舒藉機提出他的災異理論的說法，目的在於警醒國君隨時注意施政的情況，否則等到上天出現異象時就來不及了。不過他的說辭未受到漢武帝的青睞。《史記・儒林列傳》記載他被廢爲中大夫之後，回到所住的地方，就開始著手寫他的災異理論的書，此當即今日所見《春秋繁露》災異理論的由來。後來因高園殿的火災，正要初試啼聲，就被漢武帝給壓制下來。雖然如此，董仲舒所建立的災異理論，卻爲後來儒者所援用，成爲漢代說災異、談陰陽的儒者之宗。董仲舒在理論上的轉型成功，驟時讓緯書有了發展的空間，隨後，緯書也慢慢地整理成冊，這要歸功於董仲舒，這也證明了讖書說董仲舒治理過緯書的話，確實不假。緯書發展到後來，因王莽、劉秀的推波助瀾，讓緯書能夠正式出現在眾人面前。此時的緯書，再度轉型，與讖書合流，變成以讖書之名出現。隨後因儒者出現反讖緯的風潮，讓緯書出現被禁的危機，不過從馬融、鄭玄等人仍以緯書解經的情況來看，緯書在東漢末年仍盛行不輟，反而是漢後遭受被禁、被焚的命運，讓緯書變得殘缺不全，這才是緯書式微的主要原因。

三、歷史評價與歷史地位

歷史上對《春秋繁露》與緯書（《春秋緯》）的評價各有好壞，但好壞程度則異，對《春秋繁露》而言，好多於壞；對緯書而言，壞多於好，此皆歷史因緣所致。

首先就董仲舒而言，史書上對他的評價是很崇高的。《史記・儒林列傳》稱贊他說：「故漢興至于五世之間，唯董仲舒名爲明於《春秋》。其傳公羊氏也。」;《漢書・楚元王傳》稱：「仲舒爲世儒宗，定議有益天下」;《漢書・董仲舒傳》稱：「及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」;《漢書・董仲舒傳》又稱：「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經析離，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，爲群儒首」;《漢書・五行志》又稱：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，爲儒者宗。」司馬遷稱贊董仲舒爲治《公羊學》的翹首，班固則以「儒首」、「儒宗」稱之，其評價益高。由此而後世之評價《春秋繁露》，亦褒多於貶。然則，就班固說到董仲舒首先以陰陽災異之學來說解《春秋公羊傳》一事，有些學者以爲這是讓《春秋》經變得隱晦難懂，而且充滿著怪異離奇的思想，如：何休《春秋公羊傳解詁》〈序〉說：「傳《春秋》者非一，本據亂而作，其中多非常異義可怪之論，說者疑惑，至有倍經任意，反傳違戾者，其勢雖問，不得不廣，是以講誦師言，至於百萬猶有不解。時加讓嘲之義，援引他經，失其句讀，以無爲有，甚可閔笑者。」何休雖不是意指董仲舒，然對學者談論非常異義可怪之論時，自爲說解的態度，頗不以爲然，甚至因此而瑣碎其言，不知所云，造成學術龐雜的現象，這些都是衍生出來的弊病。不過以陰陽災異說經，乃是董仲舒所開的風氣，因此董仲舒自亦不能免責。章太炎於《檢論・學變》（收錄於《章氏叢書》）更說到：「漢晉間學術則五變：董仲舒以陰陽定法令，垂則博士，神人大巫也。使學者人人碎義逃難，苟得利祿，而不識遠略。……」章太炎以衛道者的立場，貶抑董仲舒以陰陽說經的作法，一則造成學者說經很繁瑣，一則因說陰陽災異而有利祿可得，使學者紛紛向陰陽學靠攏，造成學術界一片陰陽災異風。

至於後世對緯書的評價，早從東漢就開始，桓譚、尹敏、鄭興、王充，以至於張衡等人，都認爲緯書是荒誕不經的言論，非聖人之言，不足道也。有了這樣的批評，後世學者對緯書的態度，多亦如此。姜忠奎《緯史論微》第一卷中，記錄了歷來各家對緯書的正反評價，林林總總有數十條，茲取姜忠奎所做簡短評語，即可明瞭：在正面評價上，姜忠奎說：「源流既別，涇渭斯分，於是有美之者，或稱爲有關經術、或稱爲羽翼經術、或稱爲儒林鴻寶、或爲藝林寶貴；或謂孔氏遺言，儷經而行；或謂在周之世，與經並稱。」在負面評價上，姜忠奎說：「又有非之者，或譏其曾經點竄，並非實錄；或

譏其竊取經文，不可篤信；或譏爲聖賢不道，祇以誣人；或譏其炫飾理運，惑世誣民；或譏其占測難驗，無益定數；或譏其本屬不經，時有徵驗；或譏爲後人造作，無關經義。」由此可見，學者對緯書的評價負面多於正面，兩者說法互爲犄角之勢。

如今對《春秋繁露》與緯書的正反兩面的評價，已陳述於上，究竟孰是孰非，也實難論斷。平心而論，後世學者在評價《春秋繁露》與緯書的時侯，實有失立場之處，且太過於主觀論斷，因爲一般人都傾向於傳統的說法，即漢代學者的說法，認爲不錯的，就是好；認爲不經的，就是不好，而沒有考慮到實際的情況。董仲舒說陰陽災異，其本意是好的，對國君的施政達到約束的力量，對臣子而言，也不失爲一種不錯的勸諫的方式，在西漢，對國君實行這種勸諫的方式，有時會遭來殺身之禍，國君的接受度雖然不高，但不致讓災異的說法成爲一種定則，臣子也就不會視之爲利祿之途，不過這種情況到了東漢則完全改觀。緯書在西漢末年轉化爲讖書的形態出現，夏賀良等人的行動，讓王莽有了學習的對象，因而能取漢而有之。東漢光武帝劉秀趁著這股風潮，登上帝位，因此，他對讖書（緯書轉化而來）特別喜愛，不僅以讖取人、以經校讖，明帝時則以讖校經，讖書成爲正統學術，在這種情況下，經學淪爲讖書的附屬，實爲本末倒置。臣子也爲了附和皇帝的喜愛，因此也熱衷起讖書來，於是能說災異的人就受到重用。這股流風的轉變，絕非董仲舒所能預料，也不是緯書所造就的，實爲歷史因緣所造成的。因此，《春秋繁露》與緯書（《春秋緯》）在歷史上的地位與評價，當決定於採那種角度來看，才能說得正確。最後，引用姜忠奎《緯史論微》的話，做爲總評語，他說：「緯書所載天文、地象、人心、物之正與變，皆專家至精之學，誠宜與諸經相輔而行。東周以降，官師失職，其術浸疏，至秦漢爲術士所假借，矯飾詭誕，精義愈晦矣。」其說至爲中肯切要。

參考書目

參考書目編排方式，係以經、史、子、集四部分類，每一部之下，依據「以類相從」的原則，以編著的年代先後排列之。於此四部外，還有專書論著，其編排方式同上。其次，還有叢書與工具書部分，也以編成年代爲據。最後是單篇期刊論文與學位論文，以寫作時間先後爲排序依據。

經　部

1. 《十三經注疏》，（台北：藝文印書館，1976 年 5 月 6 版）。
2. 《尚書釋義》，屈萬里（台北：中華文化出版事業委員會，1956 年 9 月再版）。
3. 《春秋經傳集解》，杜預註，《四部叢刊初編縮本》冊二（台北：臺灣商務印書館影印，1975 年 6 月台三版）。
4. 《春秋公羊傳解詁》，何休註，《四部叢刊初編縮本》冊三（台北：臺灣商務印書館影印，1975 年 6 月台三版）。
5. 《公羊義疏》，清・陳立著（台北：臺灣商務印書館，1982 年 5 月臺一版）。
6. 《春秋繁露義證》，清・蘇輿撰（北京：中華書局出版，1996 年 9 月北京第二次印刷。
7. 《春秋繁露今註今譯》，賴炎元註譯（台北：臺灣商務印書館印行，1996 年 12 月初版第四次印刷。
8. 《大戴禮記今註今譯》，高明註譯（台北：臺灣商務印書館發行，1975 年 4 月初版）。
9. 《大戴禮記》，戴德著，《四部叢刊初編縮本》冊四（台北：臺灣商務印書館影印，1975 年 6 月台三版）。
10. 《禮記集解》，孫希旦撰（台北：文史哲出版社，1980 年 8 月文一版）。

11. 《毛詩傳箋通釋》，清・馬瑞辰撰（台北：藝文印書館印行，1958年）。
12. 《詩毛氏傳疏》，清・陳奐撰（台北：藝文印書館印行，1958年）。
13. 《毛詩鄭箋》，清・毛享傳、鄭玄箋，《四部備要》（台北：中華書局印行，1983年十二月臺五版）。
15. 《詩經詮釋》，屈萬里著（台北：聯經出版事業公司，1998年1月初版第十一刷）。
16. 《皇清經解》卷一三九〇《經義叢鈔》，（台北：藝文印書館印行，1986年9月初版）。
17. 《說文解字注》，漢・許慎撰、清・段玉裁注（台北：黎明文化事業股份有限公司出版，1992年10月九版）。

史　部

1. 《史記》，漢・司馬遷撰（台北：藝文印書館影印清乾隆武英殿本《二十五史》冊一至二）。
2. 《史記會注考證》，瀧川龜太郎編著（台北：宏業書局印行，1992 年 10 月再版）。
3. 《漢書》，漢・班固撰、唐・顏師古注、清・王先謙補注（台北：藝文印書館影印清乾隆武英殿本《二十五史》冊三至四）。
4. 《後漢書》，南朝宋・范曄撰、唐・章懷太子李賢注、清・王先謙補注（台北：藝文印書館影印清乾隆武英殿本《二十五史》冊五至六）。
5. 《東觀漢紀》，《四部備要》（台北：中華書局影印）。
6. 《二十二史劄記》，清・趙翼撰（台北：世界書局印行）。
7. 《古史辨》第五冊，顧頡剛編著（台北：太平書局，1963年2月）。
8. 《國史舊聞》（上冊），陳登原著（台北：台灣大通書局出版，1972 年 12月初版）。
9. 《逸周書集訓校釋》，清・朱右曾撰（台北：臺灣商務印書館印行，1973年十二月初版）。
10. 《汲冢周書》，《四部叢刊初編縮本》，冊十五（台北：臺灣商務印書館影印1975年6月台3版）。
11. 《國語》，吳・韋昭注，《四部叢刊初編縮本》冊十五（台北：臺灣商務印書館影印，1975年6月台三版）。

子　部

1. 《癸巳類稿》，清・俞正燮撰（台北：世界書局印行，1960年11月初版）。
2. 《莊子補正》，劉叔雅著（台北：新文豐出版公司，1975年四月初版）。
3. 《南華眞經》，莊子撰、晉・郭象注、唐・陸德明音義《四部叢刊初編縮

本》冊三一（台北：臺灣商務印書館影印，1975年6月台三版）。

4. 《鹽鐵論》,《四部叢刊初編縮本》冊十九（台北：臺灣商務印書館影印，1975年六月台三版）。
5. 《鹽鐵論校注》，王利器校注（北京：中華書局出版，1996年九月第二次印刷）。
6. 《論衡》，王充撰，《四部叢刊初編縮本》冊二十五（台北：臺灣商務印書館影印，1975年六月台三版）。
7. 《論衡集解》，漢・王充撰、清・劉盼遂集解（台北：世界書局印行，1990年11月四版）。
8. 《申鑒》，荀悦撰，《四部叢刊初編縮本》冊十九（台北：臺灣商務印書館影印，1975年6月台三版）。
9. 《四部正譌》，明・胡應麟（台北：開明書店印行，1983年12月台二版）。
10. 《呂氏春秋校釋》，尹仲容著（台北：立青文教基金會印行，1987年7月）。
11. 《淮南鴻烈集解》，劉文典撰（台北：文史哲出版社印行，1992年10月再版）。
12. 《鹽鐵論校注》，王利器校注（北京：中華書局出版，1996年9月第二次印刷）。
13. 《白虎通疏證》，清・陳立撰（北京：中華書局出版，1997年10月第二次印刷）。
14. 《西京雜記》,《四部叢刊初編縮本》冊廿七（台北：臺灣商務印書館影印1975年6月台三版）。

集　部

1. 《四庫全書總目提要》（台北：臺灣商務印書館，1939年9月）。
2. 《玉函山房輯佚書》,（輯錄孫穀《古微書》），清・馬國翰輯（台北：文海出版社出版，1974年12月再版）。
3. 《黃氏逸書考》，清・黃奭編輯（日本株式會社中文出版社，1986年10月出版，1989年7月臺一版）。
4. 《緯書集成》，安居香山、中村璋八編輯（大陸：河北人民出版社，1994年12月第一版）。

叢　部

1. 《叢書集成續編》（輯錄喬松年《緯攟》）（台北：新文豐出版公司印行）。
2. 《古今圖書集成》（台北：鼎文書局印行，1977年4月初版）。
3. 《章氏叢書》，章太炎著（台北：世界書局，1982年4月再版）。

工具書

1. 《漢晉學術編年》，劉汝霖著（台北：長安出版社印行，1979 年 10 月台一版）。
2. 《國立中央圖書館善本序跋集錄》〈經部〉（台北：國立中央圖書館編印，1992 年 6 月出版）。

專書論著

1. 《中國思想通史》，侯外廬著（北京：人民出版社出版，1958 年 1 月第二刷）。
2. 《經學歷史》，皮錫瑞著（香港：中華書局印行，1961 年 11 月初版）。
3. 《禮學新探》，高明著（香港：中文大學、聯合書院中文系，1963 年 11 月初版）。
4. 《四庫提要辨證》，余嘉錫著（台北：藝文印書館印行，1965 年 9 月初版）。
5. 《先秦兩漢之陰陽五行學說》，李漢三著（台北：維新書局印行，1968 年初版）。
6. 《偽書通考》，張心澂著（台北：宏業書局印行，1970 年 6 月出版）。
7. 《國學發微》，劉師培著（台北：廣文書局印行，1970 年 10 月初版）。
8. 《周書周月篇著成的時代及有關三正問題的研究》，黃沛榮著（國立臺灣大學文學院印行，1972 年 12 月初版）。
9. 《董仲舒與西漢學術》，李威熊著（台北：文史哲出版社，1978 年 6 月）。
10. 《中國思想與制度論集》，劉紉尼等譯（台北：聯經出版社印行，1979 年 5 月修定第 3 次印行）。
11. 《公羊家哲學》，陳柱（台北：中華書局，1980 年 11 月台二版）。
12. 《漢代哲學》，周紹賢著（台北：臺灣中華書局印行，1983 年二月初版）。
13. 《緯學探原》，王令越著（台北：幼獅文化事業公司印行，1984 年 4 月出版）。
14. 《續偽書通考》，鄭良樹編著（台北：台灣學生書局印行，1984 年 6 月初版）。
15. 《中國哲學發展史》（秦漢）任繼愈主編（北京：人民出版社，1985 年 2 月第一版）。
16. 《夏小正析論》，莊雅州著（台北：文史哲出版社印行，1985 年 5 月初版）。
17. 《董仲舒》，韋政通著（台北：東大圖書公司印行，1986 年 7 月初版）。
18. 《董仲舒》（中國歷代思想家）〈九〉，林麗雪撰（台北：台灣商務印書館

發行，1987 年 8 月三版）。
19. 《董學探微》，周桂鈿著（北京：師範大學出版社，1989 年 1 月第一版）。
20. 《兩漢思想史》，祝端開著（上海：上海古籍出版社出版，1989 年 6 月第一版）。
21. 《漢代春秋學研究》，馬勇著（大陸：四川人民出版社，1990 年 3 月。
22. 《古讖緯研討及其書錄解題》，陳槃著（台北：國立編譯館印行，1991 年 2 月出版）。
23. 《緯書與中國神秘思想》，安居香山著、田人隆譯（大陸：河北人民出版社，1991 年 6 月第一次印刷）。
24. 《董仲舒思想研究》，華友根著（上海：社會科學出版社出版，1992 年 3 月第一刷）。
25. 《董仲舒與新儒學》，黃朴民著（台北：文津出版社出版，1992 年 7 月初版）。
26. 《兩漢思想史》，徐復觀著（台北：學生書局印行，1993 年 9 月初版第五次印刷）。
27. 《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，孫廣德著（台北：臺灣商務印書館發行，1994 年 1 月初版第二次印刷）。
28. 《中國人性論史》〈先秦篇〉徐復觀著（台北：臺灣商務印書館發行，1994 年 4 月初版第 11 次印刷）。
29. 《西漢經學源流》，王葆玹著（台北：東大圖書有限公司，1994 年 6 月初版）。
30. 《兩漢經學與政治》，湯志鈞等撰（上海：上海古籍出版社出版，1994 年 12 月第一版）。
31. 《秦漢的方士與儒生》，顧頡剛著（台北：里仁書局發行，1995 年 2 月 28 日初版三刷）。
32. 《兩漢經學史》，夏傳才著（台北：萬卷樓圖書有限公司印行，1995 年 5 月初版）。
33. 《讖緯論略》，鍾肇鵬著（遼寧教育出版社出版，1995 年 6 月第三次印刷）。
34. 《新編中國哲學史》，勞思光著（台北：三民書局印行，1995 年 8 月增訂八版）。
35. 《中國通史》第四卷，中古時代．秦漢時期，白壽彝等主編（上海：上海人民出版社，1995 年 11 月第一版）。
36. 《中華占星術》，劉紹軍著（台北：文津出版社印行，1995 年 12 月一刷）。
37. 《漢代學術史略》，顧頡剛著（北京：東方出版社出版，1996 年 3 月第一

刷）。

38. 《中國經學史的基礎》，徐復觀著（台北：學生書局印行，1996 年 4 月 3 刷）。
39. 《中國天文學史》，薄樹人主編（台北：文津出版社印，1996 年 5 月初版）。
40. 《周予周經學史論著選集》（增訂版），朱維錚編（上海：上海人民出版社，1996 年 7 月第二刷）。
41. 《古籍導讀》，屈萬里著（台北：臺灣開明書店印行，1996 年 7 月 24 版發行。
42. 《馬王堆帛書藝術》（大陸：上海書店出社印行，1996 年 12 月第一版）。
43. 《天人象：陰陽五行學說史導論》，謝松齡著，大陸：山東文藝出版社出版，1997 年 4 月第三次印刷）。
44. 《董仲舒評傳》，周桂鈿著（大陸：廣西教育出版社，1997 年 8 月第三刷）。
45. 《中國哲學思想探源》，蒙文通著（台北：臺灣古籍出版社出版，1997 年 10 月初版一刷）。
46. 《今古文經學新論》，王葆玹著（北京：中國社會科學出版社出版發行，1997 年 11 月第一次印刷）。
47. 《漢代思想史》，金春峰著（北京：中國社會科學出版社出版發行，1997 年 12 月修訂第二版）。
48. 《陰陽五行及其體系》，鄺芷人撰（台北：文津出版出版，1998 年 2 月增訂二版一刷）。
49. 《漢代公羊學災異理論研究》，黃肇基撰（台北：文津出版社印行，1998 年 5 月一刷）。
50. 《天人衡中——《春秋繁露》與中國文化》，曾振宇、范學輝著（大陸：河南大學出版社，1998 年 8 月第一版）。

單篇期刊論文

1. 〈洪範疏證〉，劉節著（《東方雜誌》，第二十五卷，第二號，1928 年 1 月），頁 61～76。
2. 〈月令的來源考〉，容肇祖著（《燕京學報》，第十八期，1935 年 12 月出版），頁 97～105。
3. 〈董仲舒學術思想淵源〉，賴炎元著（《南洋大學學報》，第二期，1967 年），頁 107～118。
4. 〈董仲舒與何休公羊學之比較〉，賴炎元著（《南洋大學學報》第三期，1969 年），頁 67～77。

5. 〈略論月令與禮記〉，陳鐵凡著（《孔孟學報》第十八期，1969 年），頁 141～152。
6. 〈董仲舒的天論〉，陳麗桂著（《孔孟學報》第二七期，1974 年），頁 137～147。
7. 〈董仲舒生平考略〉，賴炎元著（《中國國學》，1977 年 4 月），頁 75～85。
8. 〈董仲舒的學術思想體系〉，李威熊著（《靜宜學報》，第一期，1978 年 6 月），頁 111～157。
9. 〈董仲舒的《春秋繁露》〉，賴炎元著（《中國國學》，1980 年 7 月），頁 294～303。
10. 〈董仲舒的天人感應思想〉，倪天惠著（《孔孟月刊》，第十九卷，第二期，1980 年 10 月），頁 21～34。
11. 〈逸周書傳世考〉，李周龍著（《孔孟月刊》，第十九卷，，第七期，1981 年 3 月），頁 10～13。
12. 〈逸周書成書考〉，李周龍著（《孔孟月刊》，第十九卷，第九期，1981 年 5 月），頁 23～25。
13. 〈陰陽五行說思想之淵源及在發展中之變形——董仲舒天人思想研究之三〉，周群振著（第十八期，1981 年 4 月）頁 64～79。
14. 〈關於陰陽五行說義理之全般檢定——董仲舒天人思想研究之四〉，周群振著（《中國文化月刊》，第十九期，1981 年 5 月）頁 94～102。
15. 〈夏小正月令異同論〉，莊雅州著（《孔孟月刊》，第二十一卷，第十一期，1983 年 7 月），頁 15～23。
16. 〈白虎通與讖緯〉，林麗雪著（《孔孟月刊，第二十二卷，第三期，1983 年 11 月》，頁 21～26。
17. 〈論《春秋繁露》是緯書的起源〉，金德建著（《浙江學刊》，1986 年，第三期），頁 90～93。
18. 〈論《周書・時訓篇》與《禮記・月令》之關係〉，黃沛榮著（《孔孟月刊》，第十七卷，第三期，1987 年 11 月），頁 21～24。
19. 〈淺論漢初公羊學災異說〉，王初慶著（《兩漢學術研討論文集》，華嚴出版社出版，1995 年 5 月初版），頁 1～24。
20. 〈「讖」「緯」異名同實考辨〉，黃復山著（《兩漢學術研討論文集》，華嚴出版社出版，1995 年 5 月初版），頁 61～136。
21. 〈董仲舒天人思想評析〉，魏元珪著（《東海哲學研究集刊》第一集，1991 年 10 月），頁 223～241。
22. 〈董仲舒對春秋微言大義的詮釋〉，趙雅博著（《大陸雜誌》，1992 年 9 月，第八十五卷，第三期），頁 1～6。

23. 〈讖緯中的思想〉（一），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第七期，1997 年 9 月），頁 63～66。
24. 〈讖緯中的思想〉（二），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第八期，1997 年 10 月），頁 64～67。
25. 〈讖緯中的思想〉（三），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第九期，1997 年 11 月），頁 64～68。
26. 〈讖緯中的思想〉（四），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第十期，1997 年 12 月），頁 60～63。
27. 〈讖緯中的思想〉（五），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第十一期，1998 年 1 月），頁 41～44。
28. 〈讖緯中的思想〉（六），趙雅博著（《中華易學》，第十八卷，第十二期，1998 年 2 月），頁 46～50。

學位論文

1. 《漢代天人合一思想研究》，林麗雪撰，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1973 年 6 月。
2. 《鄭玄之讖緯學》，呂凱撰，國立政治大學中國文學研究所博士論文，1974 年 7 月。
3. 《東漢讖緯與政治》，陳郁芬撰，國立臺灣大學中文研究所碩士論文，1977 年 6 月。
4. 《兩漢公羊學及其對當時政治之影響》，何照清撰，私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1986 年 5 月。
5. 《天人感應哲學與兩漢魏晉文學思想》，楊建國撰，私立東海大學中國文學研究所碩士論文，1991 年 6 月。
6. 《董仲舒天人思想研究》，陳禮彰撰，國立臺灣大學國文研究所博士論文，1992 年 6 月。
7. 《董仲舒陰陽哲學研究》，梁惠卿撰，私立輔仁大學哲學研究所碩士論文，1992 年 6 月。
8. 《董仲舒春秋學述》，洪碧穗撰，私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1994 年 6 月。
9. 《董仲舒春秋學中的災異理論》，黃啓書撰，國立臺灣大學中文研究所碩士論文，1995 年 5 月。
10. 《漢代《尚書》讖緯學術》，黃復山撰，私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1995 年 6 月。
11. 《纖緯思想研究》，殷善培撰，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1995 年 6 月。

12. 《緯書裡的孔子》，王志攀撰，私立東海大學中國文學研究所碩士論文，1997 年 6 月。

13. 《董仲舒春秋學之研究》，李妍承撰，國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1999 年 6 月。